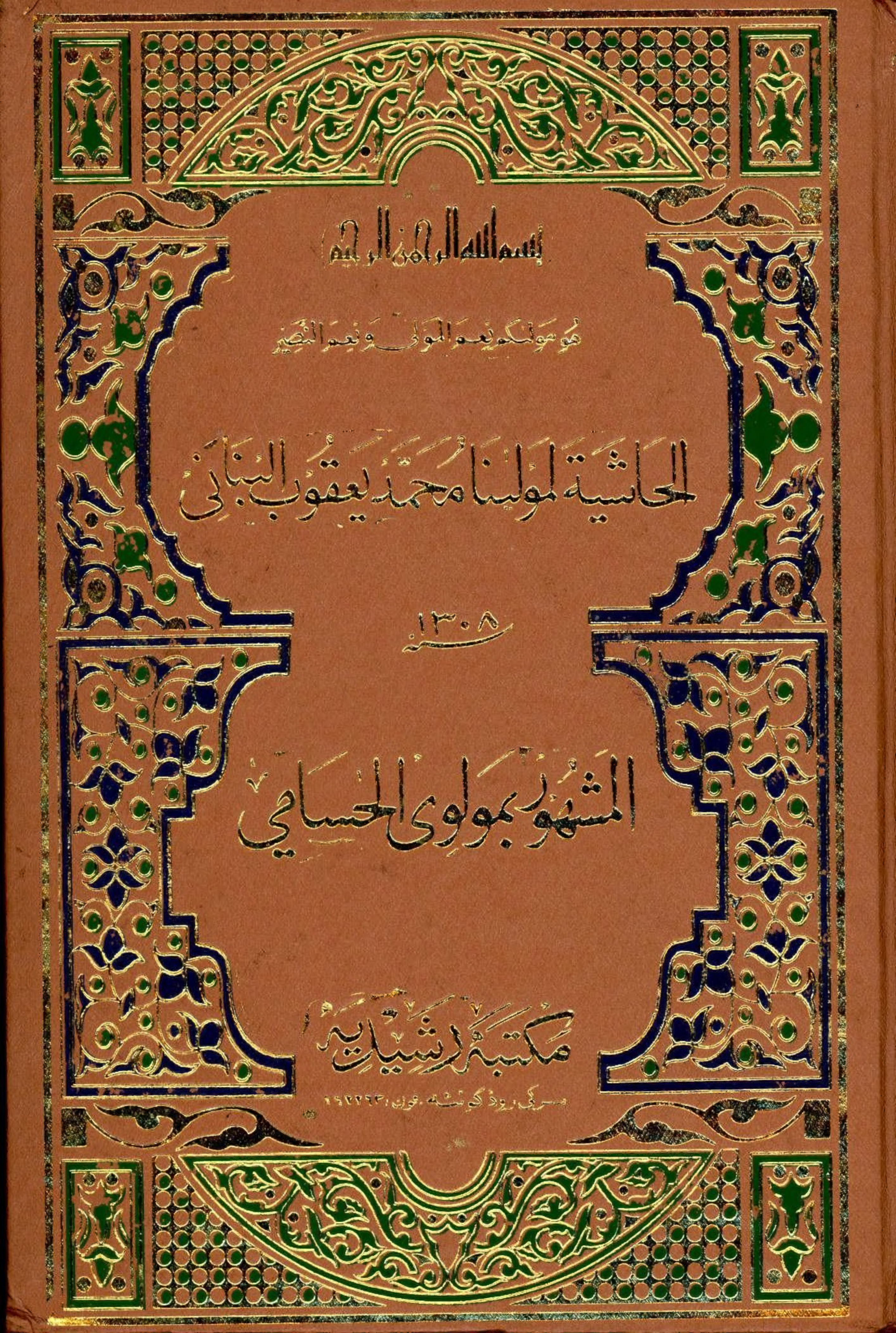
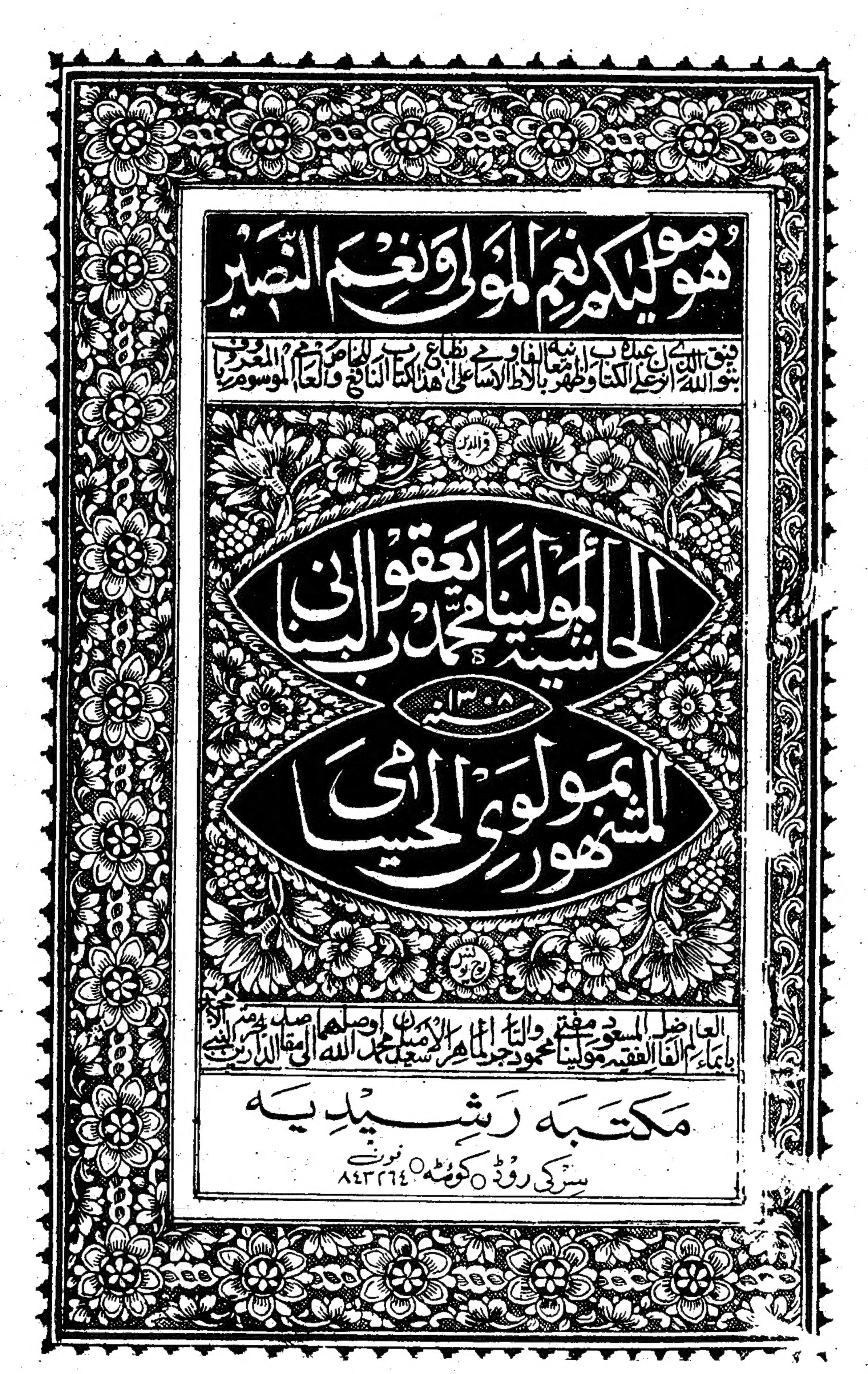

بسم الله الرحمن الرحيم
هو مولكم نعم المولى ونعم النصير
الحاشية لمولينا محمد يعقوب البنانى
١٣٠٨ھ
المشهور بمولوى الحسامى
مكتبه رشيديه
سرکی روڈ کوئٹہ۔ فون


هو مولیٰکم نعم المولیٰ ونعم النصیر

بتوفیق الله الملک الدیان عبد ربه انعم علی الکتاب واظهر معانیه بالالفاظ والاساعی علی طباعة هذا الکتاب النافع للخاص والعام الموسوم بالمعروف

الحاشیة للمولینا محمد یعقوب البنانی

سنة ١٣٠٨

المشهور بمولوی الحسامی

بایماء العالم الفاضل الفقیه المسعود مولینا محمود مفتی جده والتاجر الماهر الامین سعید محمد اوصلهما الله الی مقام صلحاء الدارین بحرمة النبی الامی

مکتبہ رشیدیہ

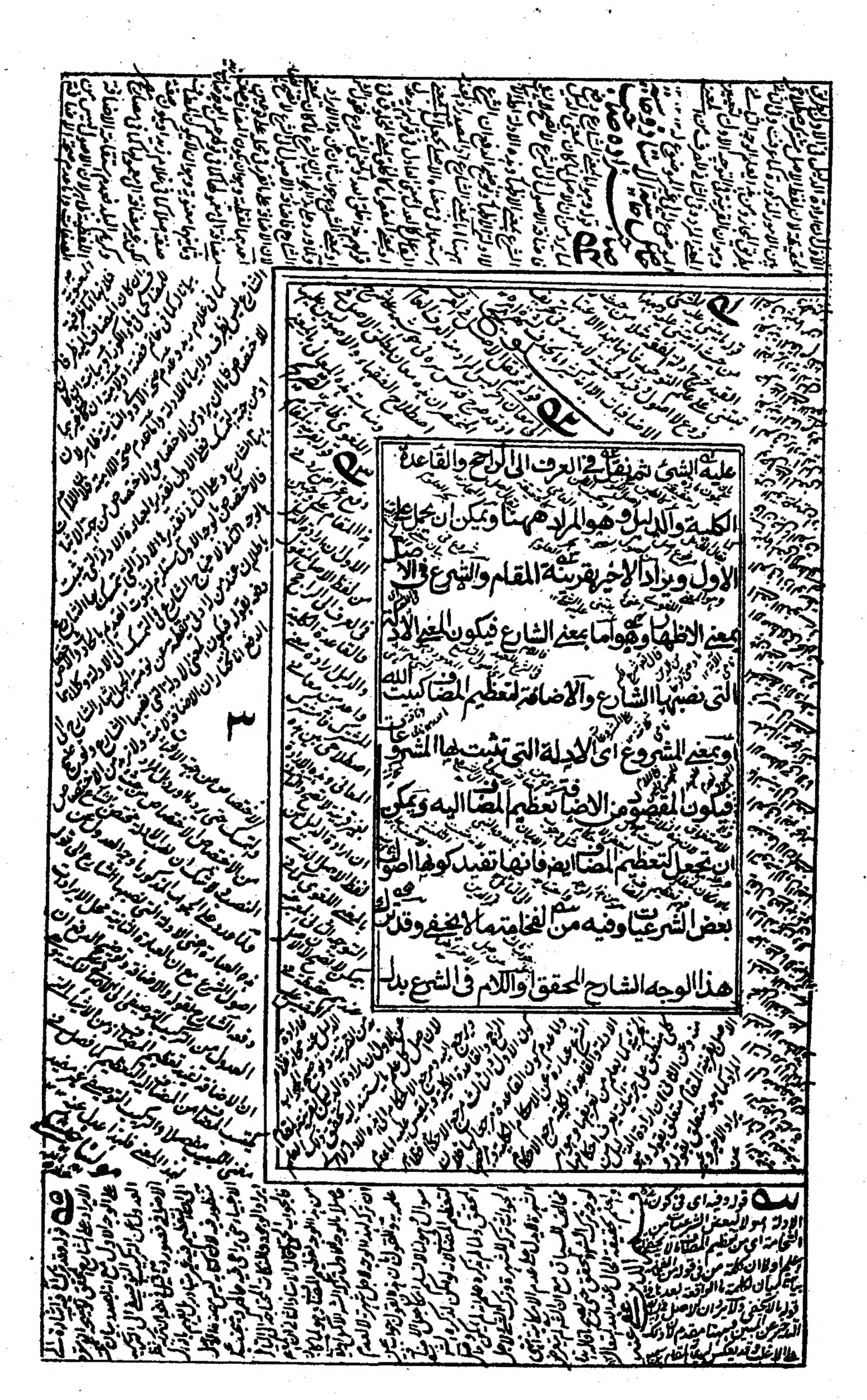
سرکی روڈ ○ کوئٹہ ○ فون ٨٤٣٢٦٤



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المبدئ والمعيد الحكيم الفعال لما يشاء ومايريد والصلوة والسلام على سيد الانبياء محمد المصطفى وعلى آله واصحابه اهل الكرم والهدى وبعد فيقول العبد المفتقر الى فضل الربانى محمد يعقوب البنبانى

قال المصنف رفع الله تعالى قدره اما بعد حمد الله على نواله والصلوة على رسوله محمد واله فان اصول الشرع ثلثة اعلم ان الاصول جمع اصل كالفروع جمع فرع وهو فى اللغة ما يبتنى



عليه الشيء ثم نقل في العرف الى الراجح والقاعدة

الكلية والدليل وهو المراد ههنا ويمكن ان يحمل على

الاول ويراد الاخير بقرينة المقام والشرع في الاصل

بمعنى الاظهار وهو واما بمعنى الشارع فيكون بمعنى الادلة

التي نصبها الشارع والاضافة لتعظيم المضاف كبيت الله

او بمعنى المشروع اى الادلة التي تثبت بها المشروع

فيكون المقصود من الاضافة تعظيم المضاف اليه ويمكن

ان يجعل لتعظيم المضاف ايضا فانها تفيد كونها اصول

بعض الشرعيات وفيه من الفخامة ما لا يخفى وقد ترك

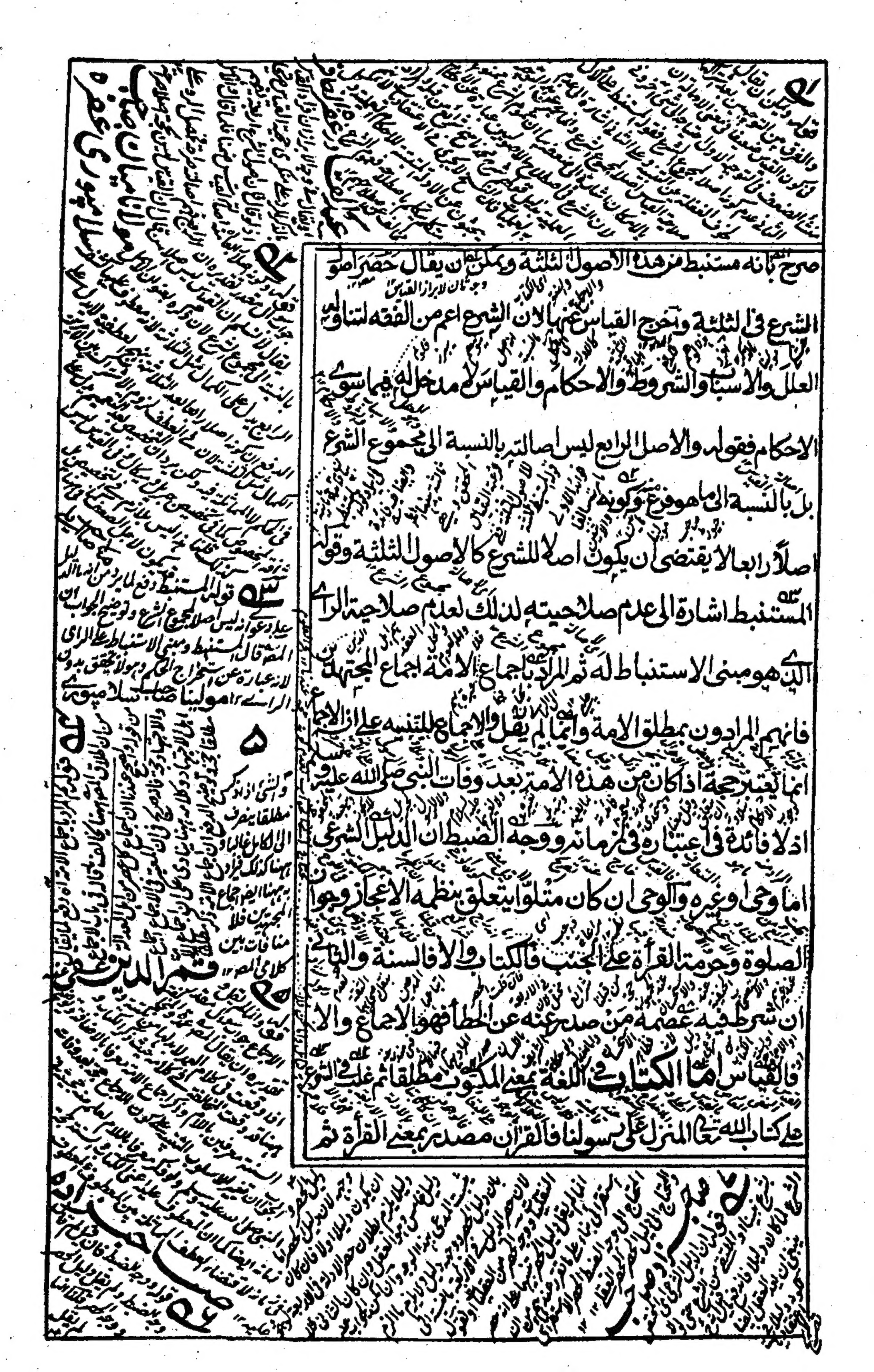
هذا الوجه الشارح المحقق واللام في الشرع بدل



من المضاف اليه ويكون الشرع بمعنى الاظهار اى ادلة اظهار الاحكام
وكما يعلم من الدليل حكمه كذلك يعلم منه شرعيته او هو اسم
لهذا الدين المنسوب الى النبي صلى الله عليه وسلم وهو يعم الاصول
والفروع وحينئذ تكون الاضافة كاضافة الراس الى الزيد الكتاب

والسنة واجماع الامة والاصل الرابع القياس المستنبط من
هذه الاصول حكم اولا ان الاصول ثلثة ثم ذكر ان القياس اصل

رابع تنبيها على انه اصل وليس باصل كامل فان الاصل الكامل هو
المستقل في معنى الاصالة وابتناء الفرع كالكتاب بخلاف الاصل
الذي يبتنى في ذلك المعنى على شئ آخر بحيث يكون فرعا في الحقيقة
مبنيا عليه فانه اصل ليس بكامل و الاجماع انما يحتاج الى السند في تحققه لا في
نفس الدلالة على الحكم فان المستدل به لا يفتقر الى ملاحظة السند بخلاف القياس فان الاستدلال
به لا يمكن بدون اعتبار الاصول الثلثة والعلة المستنبطة منها ولحو الغفلة عن التنبيه



صرح بانه مستنبط من هذه الاصول الثلثة ويمكن ان يقال حصر اصول
الشرع في الثلثة وتخرج القياس عنها لان الشرع اعم من الفقه لتناوله
العلل والاسباب والشروط والاحكام والقياس لا مدخل له فيما سوى
الاحكام فقوله والاصل الرابع ليس اصالته بالنسبة الى مجموع الشرع
بل بالنسبة الى ما هو فرع وكونه
اصلا رابعا لا يقتضي ان يكون اصلا للشرع كالاصول الثلثة وقوله
المستنبط اشارة الى عدم صلاحيته لذلك لعدم صلاحية الرأي
الذي هو مبنى الاستنباط له ثم المراد باجماع الامة اجماع المجتهدين
فانهم المرادون بمطلق الامة وانما لم يقل والاجماع للتنبيه على ان الاجماع
انما يعتبر حجة اذا كان من هذه الامة بعد وفات النبي صلى الله عليه وسلم
اذ لا فائدة في اعتباره في زمانه ووجه الضبط ان الدليل الشرعي
اما وحي او غيره والوحي ان كان متلوا يتعلق بنظمه الاعجاز وجواز
الصلوة وحرمة القراءة على الجنب فالكتاب والا فالسنة والثاني
ان شرط فيه عصمة من صدر عنه عن الخطاء فهو الاجماع والا
فالقياس **اما الكتاب** في اللغة بمعنى المكتوب مطلقا ثم غلب في الشرع
على كتاب الله تعالى المنزل على رسولنا فالقرآن مصدر بمعنى القراءة ثم



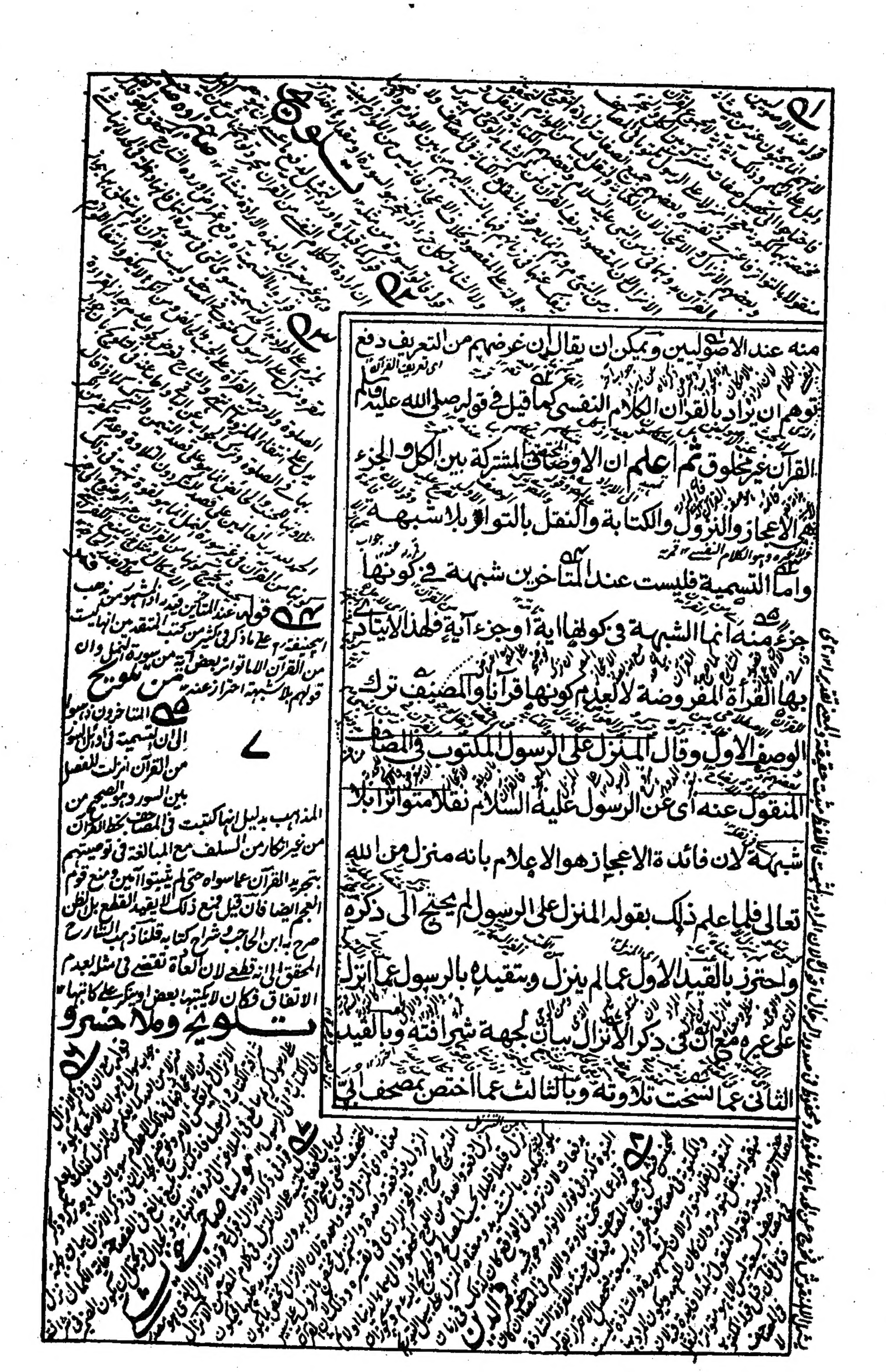
غلب في العرف على المجموع المعين من كتاب الله وهو لكونه اشهر من لفظ الكتاب في هذا المعنى جعله تفسيرا وتعريفا لفظيا له وباقي الكلام تعريفا للقرآن والشارح المحقق جعله داخلا في الحد فيرد عليه ذكر المحدود في الحد ولا يرد على ما ذكرنا لان التعريف اللفظي قد تم به وحمل القرآن على معنى المقروء بعيد عن الفهم ثم انهم ذكروا تعريفه مع كونه ظاهرا تنبيها على ان المراد بالقرآن كما يصح ان يكون هو المجموع يصح ان يكون المراد ما يطلق عليه هذا الاسم من الكل والجزء لا الكل فقط فان الكتاب والقرآن يطلقان على المجموع وعلى كل جزء

قمر الدين عفي عنه

قوله ثم غلب الخ لا يتوهم انه من الاعلام الغالبة لان العلم الغالب اما مضاف او ذو اللام كابن عباس غلب على عبد الله من بين اخوانه وكالنجم وانما لم يذكر المعنى المصدري للكتاب هو الكتابة وذكر للقرآن ولم يقل فيه انه بمعنى المقروء مطلقا غلب على المجموع المعين كما قال ههنا لان الكتاب في اللغة جاء بمعنى الكتابة والمكتوب فذكر ههنا ما هو الانسب الا غلب فيه بخلاف القرآن فانه لم يجئ الا بمعنى القراءة لتصحيح

قوله ثم غلب في عرف الشرع دفع ما يرد من وجوه الاول ان الكتاب لما كان بمعنى المكتوب فيدخل في التعريف الكتب المدونة وغيرها من الكتب السماوية مع انها ليست من الادلة والكلام فيها والثاني ان الاصولي يبحث عن الادلة لا عن المكتوب والثالث انه لا يصح حمل القرآن على الكتاب لانه ليس بمعنى المكتوب فلا

٦



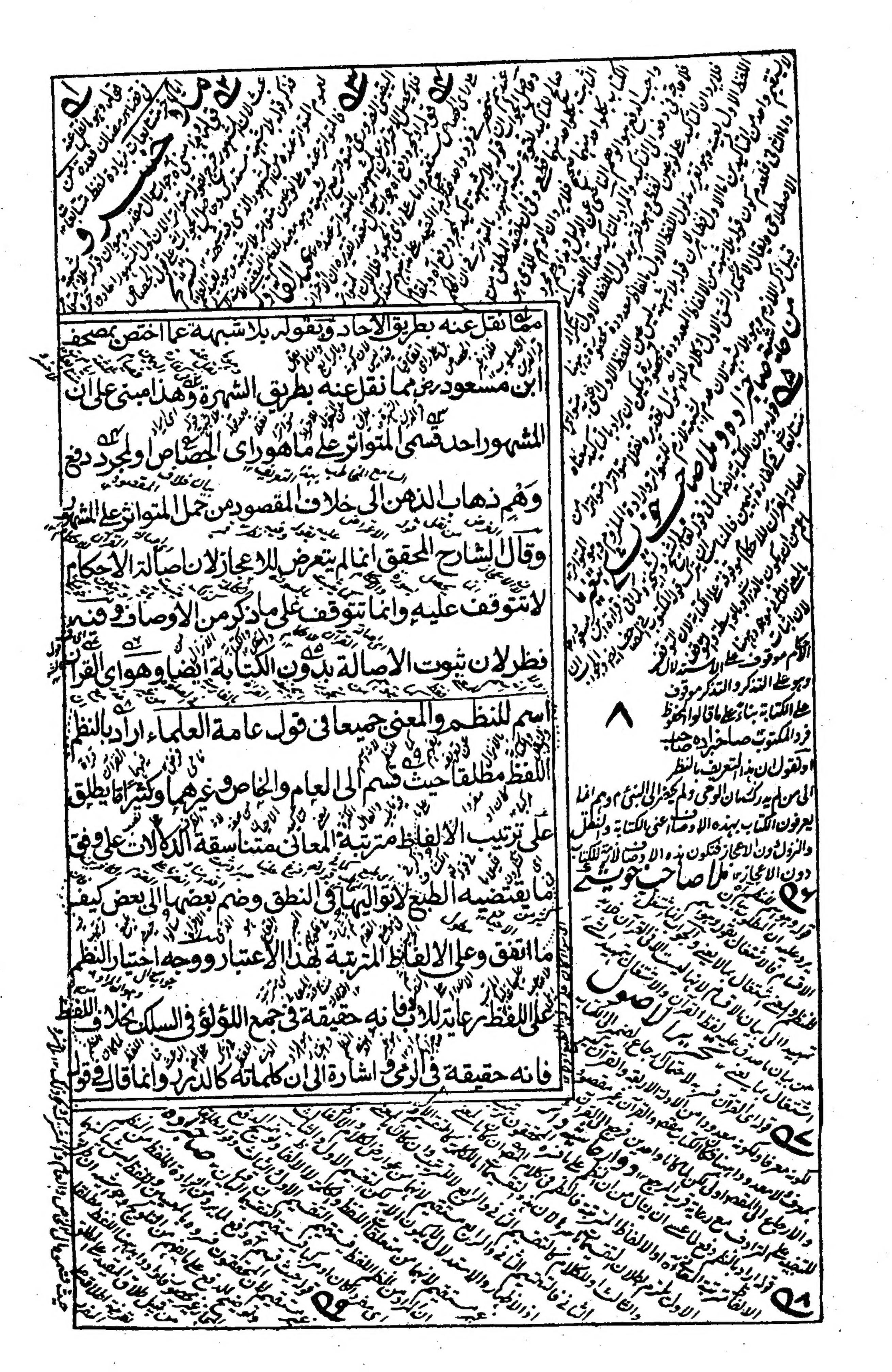
منه عند الاصوليين ويمكن ان يقال ان غرضهم من التعريف دفع
توهم ان يراد بالقرآن الكلام النفسي كما قيل في قوله صلى الله عليه وسلم
القرآن غير مخلوق ثم اعلم ان الاوصاف المشتركة بين الكل والجزء
هي الاعجاز والنزول والكتابة والنقل بالتواتر بلا شبهة
واما التسمية فليست عند المتاخرين شبهة في كونها
جزء منه انما الشبهة في كونها آية او جزء آية فلهذا لا يتادى
بها القراءة المفروضة لا لعدم كونها قرآنا والمصنف ترك
الوصف الاول وقال المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف
المنقول عنه اي عن الرسول عليه السلام نقلا متواترا بلا
شبهة لان فائدة الاعجاز هو الاعلام بانه منزل من الله
تعالى فلما علم ذلك بقوله المنزل على الرسول لم يحتج الى ذكره
واحترز بالقيد الاول عما لم ينزل وبتقييده بالرسول عما انزل
على غيره مع ان في ذكر الانزال بيان لجهة شرافته وبالقيد
الثاني عما نسخت تلاوته وبالثالث عما اختص بمصحف ابي

قوله عند المتاخرين قيد به اذ المشهور من مذهب الحنفية على ما ذكر في كثير من كتب المتقدمين من اهل السنة ...

تلويح

المتاخرون ذهبوا الى ان التسمية في اوائل السور من القرآن انزلت للفصل بين السور وهو الصحيح من المذهب بدليل انها كتبت في المصاحف بخط القرآن من غير انكار من السلف مع المبالغة في توصيتهم بتجريد القرآن عما سواه حتى لم يثبتوا آمين ومنع قوم العجم ايضا فان قيل منع ذلك لا يفيد القطع بل الظن صرح به ابن الحاجب وشراح كتابه قلنا ذهب الشارح المحقق الى انه قطعي لان العادة تقتضي في مثل العدم الاتفاق فكان لا يكتبها بعض او ينكر على كاتبها

تلويح وملا خسرو



مما نقل عنه بطريق الآحاد وبقوله بلا شبهة عما اختص بمصحف
ابن مسعود رض مما نقل عنه بطريق الشهرة وهذا مبنى على ان
المشهور احد قسمى المتواتر على ما هو راى الجصاص والمجرد دفع
وهم ذهاب الذهن الى خلاف المقصود من حمل المتواتر على المشهور
وقال الشارح المحقق انما لم يتعرض للاعجاز لان اصالة الاحكام
لا تتوقف عليه وانما تتوقف على ما ذكر من الاوصاف وفيه
نظر لان ثبوت الاصالة بدون الكتابة ايضا وهو اى القرآن
اسم للنظم والمعنى جميعا فى قول عامة العلماء اراد بالنظم
اللفظ مطلقا حيث قسم الى العام والخاص وغيرهما وكثيرا ما يطلق
على ترتيب الالفاظ مترتبة المعانى متناسقة الدلالات على وفق
ما يقتضيه الطبع لا توالى بها فى النطق وضم بعضها الى بعض كيف
ما اتفق وعلى الالفاظ المترتبة بهذا الاعتبار ووجه اختيار النظم
على اللفظ رعاية للادب فانه حقيقة فى جمع اللؤلؤ فى السلك بخلاف اللفظ
فانه حقيقة فى الرمى واشارة الى ان كلماته كالدرر وانما قال فى قول



عامة العلماء لان بعضهم ذهب الى انه اسم للمعنى فقط دون

اللفظ وزعم انه مذهب ابي حنيفة رح بدليل جواز القراءة بالفارسية

عنده في الصلوة بغير عذر مع ان قراءة القران فرض مقطوع

به فرد المصنف زعمهم اولا بقوله وهو الصحيح من مذهب

ابي حنيفة رح ودليلهم ثانيا بقوله الا انه اى اباحنيفة لم يجعل

النظم ركنا لازما في حق جواز الصلوة خاصة بل اعتبر المعنى

لان مبنى النظم على التوسعة لانه غير مقصود والمعنى هو

المقصود لا سيما في الصلوة فرخص في اسقاط لزوم النظم

ورخصة الاسقاط لا تختص بالعذر وذلك فيمن لا يتهم

بشيء من البدع وقد تكلم بالفارسية في الصلوة بكلمة او اكثر غير

ماولة ولا محتملة للمعاني وقيل من غير اختلال النظم حتى تبطل الصلوة

بقراءة التفسير وتوضيحه انه انزل القران اولا بلغة قريش لانه

افصح اللغات فلما تعسرت قراءته بتلك اللغة نزل التخفيف بدعاء النبي

واذن بتلاوته بسائر اللغات وسقط وجوب رعاية تلك اللغة واتسع

الامر حتى جاز لكل فريق منهم ان يقرؤا بلغتهم ولغة غيرهم فلما
جاز للقريش ان يترك لغة نفسه ويقرء بلغة بني تميم مع كمال قدرته
على لغة نفسه جاز لغير العربي ترك لغة العرب مع قصور قدرته عليها
وانما قال خاصة لان النظم ركن لازم كالمعنى في غيرها من الاحكام من
وجوب الاعتقاد حتى يكفر من انكر كون النظم غير منزل وحرمة كتابة
القرآن بالفارسية وحرمة المداومة بالفارسية حتى لو قرء الجنب
آية من القرآن بالفارسية يجوز لانه ليس بقرآن لعدم النظم والاصح
انه رجع عن هذا القول قال فخر الاسلام لان ما قاله يخالف كتاب
الله تعالى ظاهرا حيث وصف المنزل بالعربي قال ابو اليسر هذه
مسئلة مشكلة لا يتضح لاحد معنى ما قاله ابو حنيفة وقد صنف
الكرخي فيه تصنيفا طويلا ولم يات بدليل شاف هذا ولاتى
على الاول قوله تعالى وانه لفي زبر الاولين وظاهر ان نظم القرآن
لم يكن فيها فيبقى المعنى واذا تعارضت الادلة جوز سقوط النظم
في حالة الصلوة فهي حالة المناجاة ثم هذا الاختلاف اما مختص بالفارسية



لکونها قریبة من العربیة فی لفظها علی ما قیل او غیر مختص بها
واما وجوب سجدة التلاوة بالقرأة الفارسیة فللاحتیاط لوجود
الرکن الاصلی المقصود اعنی المعنی واقسام النظم والمعنی فیما یرجع
الی معرفة احکام الشرع اربعة قال الشارح المحقق قوله فیما یرجع
احتراز عن القصص والامثال ونحوه فتوهم بعض الناظرین
ان مقصوده ان القصص مثلا لاینقسم کذلک الی الاقسام
الاربعة وفیه نظر لان مقصود الشارح ان للکتاب اقسام اخر
سوی الاقسام المذکورة فان بعضه قصص وبعضه مواعظ
وبعضه امثال مع انها خارجة عن الاقسام الاربعة من حیث
کونها کذلک فیجب اعتبار التقیید بما قید کیلا یراد ذلک
ووجه کون التقسیمات اربعة ان اللفظ الدال علی المعنی لابد له
من الوضع ودلالته علی المدلول واستعماله فیه فتقسیم اللفظ
بالنسبة الی معناه ان کان باعتبار وضعه له فهو الاول وان
کان باعتبار دلالته علیه فان اعتبر فیه الظهور والخفاء فهو

الثاني والا فهو الرابع وان كان باعتبار استعماله فيه فهو الثالث

فهذه الاقسام يجوز ان يجعل اللفظ الدال على المعنى كما فعله صاحب

التوضيح ويجوز ان يجعل اللفظ والمعنى بان يكون النظم والمعنى جميعا

داخلين في كل قسم او يجعل الثلثة الاول ما هو صفة اللفظ والرابع

ما هو صفة المعنى كالثابت بالنظم مقصودا او غير مقصود او الثا

بمعنى النظم لغة او بزيادة على النص ثبت شرطا لصحته الاول في وجوه

النظم صيغة ولغة اى وضعا لان الصيغة هي الهيئة العارضة

للفظ باعتبار الحركات والسكنات وتقديم بعض الحروف على البعض

واللغة هي اللفظ الموضوع والمراد ههنا مادة الحروف وجوهرها

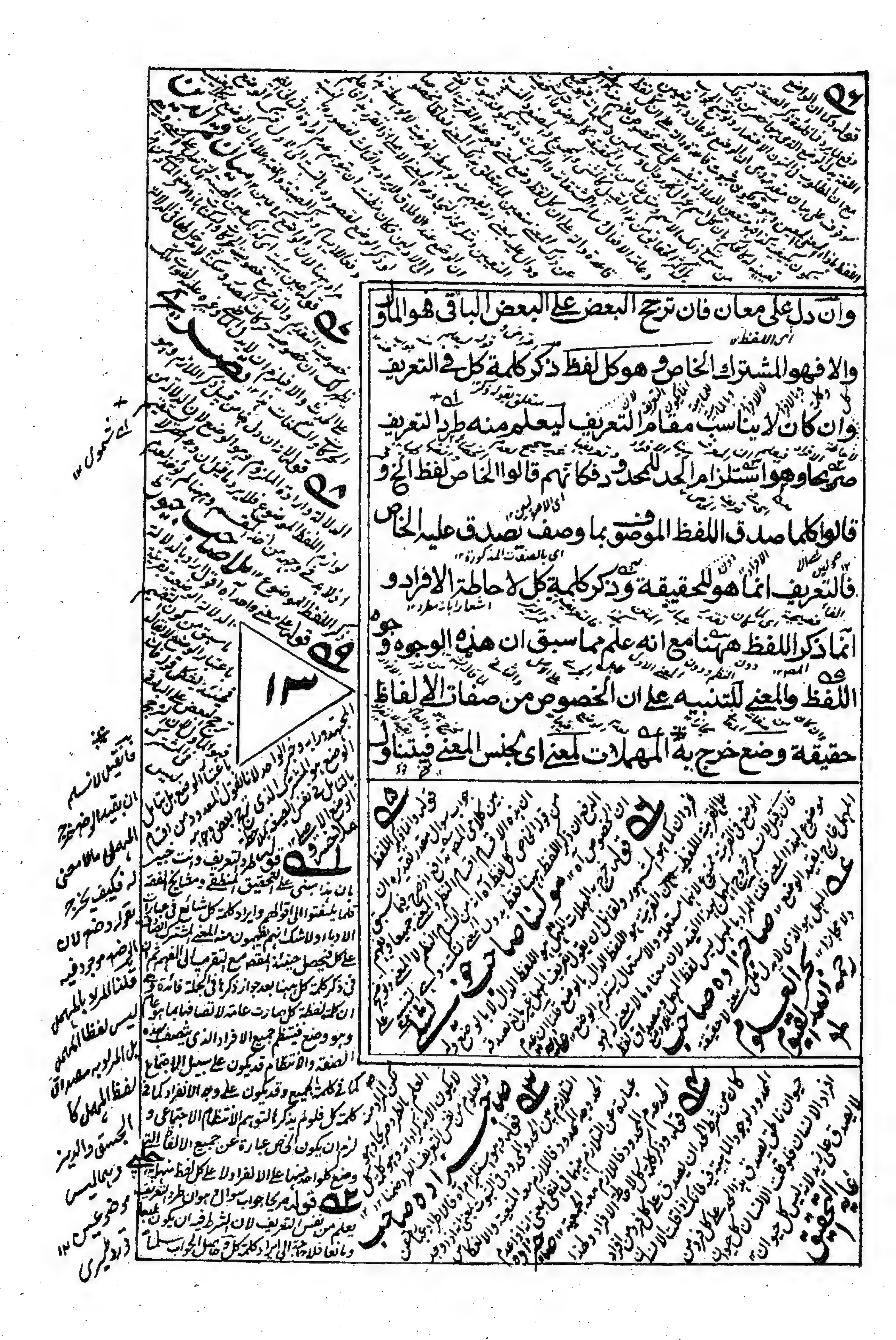
بقرينة انضمام الصيغة اليها وكما ان الواضع عين حروف ضرب

بازاء معنى مخصوص عين هيئته بازاء المعنى الماضي فاللفظ لا يدل على

معناه الا بوضع المادة والهيئة فعبر بذكرهما عن وضع اللفظ وهي

اى وجوه النظم صيغة ولغة اربعة لانه ان دل على معنى واحد

فاما على الانفراد وهو الخاص او على الاشتراك بين الافراد وهو العام



وان دل على معان فان ترجح البعض على البعض الباقي هو المأول

والا فهو المشترك الخاص و هو كل لفظ ذكر كلمة كل في التعريف

وان كان لا يناسب مقام التعريف ليعلم منه طرد التعريف

صريحا وهو استلزام الحد للمحدود فكانهم قالوا الخاص لفظ الخ و

قالوا كلما صدق اللفظ الموصوف بما وصف يصدق عليه الخاص

فالتعريف انما هو للحقيقة وذكر كلمة كل لاحاطة الافراد و

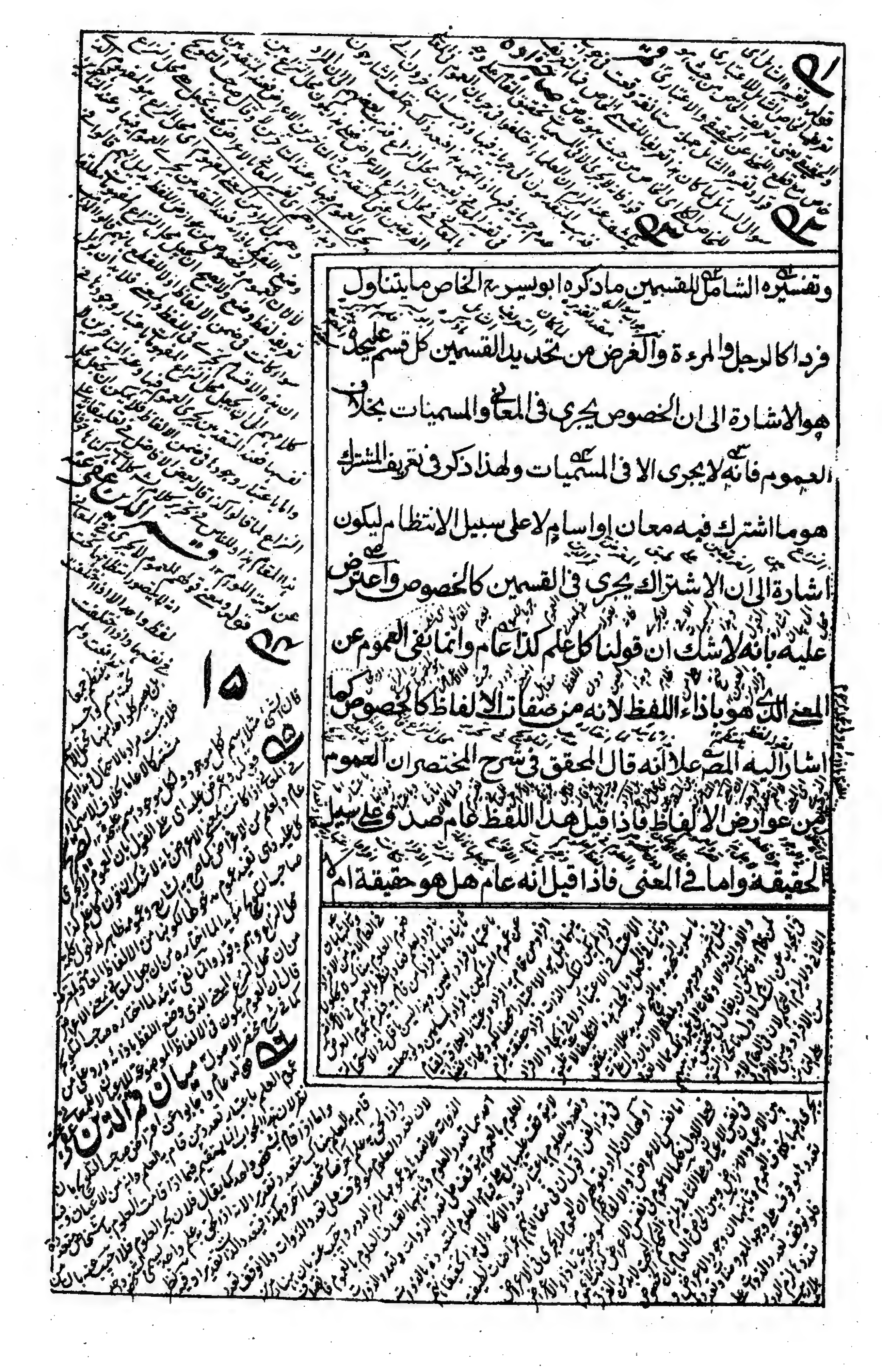
انما ذكر اللفظ ههنا مع انه علم مما سبق ان هذه الوجوه و

اللفظ والمعنى للتنبيه على ان الخصوص من صفات الالفاظ

حقيقة وضع خرج به المهملات لمعنى اي لجنس المعنى فيتناول



لما هو موضوع لمعنيين او اكثر وقد حمله الشارح المحقق على المعنى
الواحد والامام فخر الاسلام قيد المعنى بالواحد فخرج به المشترك
معلوم على الانفراد خرج به المشترك والعام فان كل واحد منهما
وان كان موضوعا لمعنى الا انه ليس على سبيل الانفراد فان الانفراد
مقابل للانتظام الذي ذكره في العام والاشتراك الذي ذكره في المشترك
والمراد بالمعنى مدلول اللفظ ثم ان الخصوص وان كان يعم الشخصي
والنوعي والجنسي الا ان الخصوص الشخصي لما كان كاملا اخرجه
عنه وذكره بقوله وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد قال
الشارح المحقق انما ذكر الاسم ههنا دون اللفظ لان ما يدل على
الشخص المعين وهو المراد من المسمى المعلوم لا يكون الا اسما بخلاف
القسم الاول لان الدلالة على المعنى تحصل بالافعال والحروف
ايضا ثم قال وان كان المراد منه اى من المعنى المذكور في قوله وضع
لمعنى ما هو القائم بالغير كالعلم والجهل فيكون هذا التعريف لقسمي
الخاص الاعتباري والحقيقي لا تعريف الخاص من حيث هو خاص



وتفسيره الشامل للقسمين ما ذكره ابو اليسر الخاص ما يتناول
فردا كالرجل والمرءة والغرض من تحديد القسمين كل قسم على حدة
هو الاشارة الى ان الخصوص يجري في المعاني والمسميات بخلاف
العموم فانه لا يجري الا في المسميات ولهذا ذكر في تعريف المشترك
هو ما اشترك فيه معان او اسام لا على سبيل الانتظام ليكون
اشارة الى ان الاشتراك يجري في القسمين كالخصوص واعترض
عليه بانه لا شك ان قولنا كل علم كذا عام وانما نفى العموم عن
المعنى الذي هو بازاء اللفظ لانه من صفات الالفاظ كالخصوص كما
اشار اليه المص على انه قال المحقق في شرح المختصر ان العموم
من عوارض الالفاظ فاذا قيل هذا اللفظ عام صدق على سبيل
الحقيقة واما في المعنى فاذا قيل انه عام هل هو حقيقة ام لا

١٥

فيه ثلاثة مذاهب اولها انه لا يصدق حقيقة ولا مجازا وثانيها
انه يصدق مجازا وثالثها هو المختار انه يصدق حقيقة ونوع
العموم للمعنى باعتبار شموله لمواد متعددة باعتبار التحقق فيها كعموم
الخصب في البلاد باعتبار افراده فيها واعلم انه لم يتعرض لبيان
حكم الخاص لانه لا خلاف فيه بين الجمهور وكان من المشهور انه متناول
لمدلوله قطعا لما اريد به من الحكم الشرعي كلفظ الثلثة في ثلاثة
قروء يتناول الافراد المخصوصة قطعا لاجل ما اريد به من تعلق
وجوب التربص به والمراد بالقطع ان لا يكون ثمه احتمال ناش عن
دليل الا ان لا يكون له احتمال اصلا ولهذا جعل حكم الخاص في حكم
العام مشبها به مع انه غير مذكور سابقا والعام وهو كل لفظ
ينتظم جمعا من المسميات لفظا او معنى والمراد بالانتظام الاشتمال
وخرج به المشترك والخاص اما الثاني فظاهر واما الاول فلان
المشترك لا ينتظم لمعانيه والمراد من المسميات المدلولات لا الاشخاص
التي تقابل بالمعاني التي هي بازاء الاعيان حتى يكون هذا احترازا عن



المعاني لان العموم لا يجري في المعاني كما قال الشارح المحقق والمراد من
قوله جمعا من المسميات ما فوق الاثنين فان التثنية كاسماء العدد
داخلة في الخاص ثم انه لم يعتبر الاستغراق في تعريف العام تبعا لما عليه
اكثر علماء ما وراء النهر وحينئذ يدخل فيه الجمع المنكر فانحصرت الاقسام
في الاربعة وصاحب التوضيح ذكر الجمع المنكر مقام المأول واسقطه
عن البيان وفائدة الخلاف على ما ذكره الشارح فظهر في العام الذي خص عنه
البعض فعندهم لا يجوز التمسك بعمومه لانه لم يبق عاما وعند غيرهم
يجوز لبقاء معنى العموم باعتبار بقاء معنى الجمعية ثم ان الجمع المنكر عند
البعض مستغرق كتمرة خير من جرادة وعند البعض غير مستغرق
كما هو الظاهر مع كونه عاما وعند من اشترط الاستغراق في العام
كما هو مختار المحققين يكون الجمع الغير المستغرق واسطة بين
الخاص والعام وقوله لفظا او معنى تفسير للانتظام فالاول ما يدل
بصيغته على الشمول كصيغ الجموع والثاني ما يكون الشمول فيه
باعتبار المعنى دون الصيغة كمن وما والقوم والرهط فانها عام



من حيث المعنى لتناولها جمعا من المسميات وان كانت صيغها صيغ
الخصوص وحكمه اى الاثر الثابت به انه اى العام يوجب الحكم الظاهر
ان المراد به الحكم الشرعي وقد فهم من التوضيح ان المراد به اسناد امر
الى آخر فيما يتناوله قطعا ويقينا اي على وجه ينقطع به ارادة الغير
وارادة التخصيص عنه بمعنى انه لا يحتمله احتمالا ناشيا عن دليل
وهو المراد من كلام الشارح واليقين هو العلم وزوال الشك فان
الشك يوجب تساوي الطرفين كالخاص فيما يتناوله وهو اي ايجاب
الحكم بطريق القطع المذهب المختار عندنا خلافا للشافعي فان العام عنده
يوجب الحكم بطريق الظن الا اذا لحقه خصوص معلوم اي كلام مستقل
مخصص مقترن معلوم المراد او مجهول المراد واختلفوا في العام الذي
خص عنه البعض فعند الكرخي لا يبقى حجة اصلا سواء كان المخصص معلوما
او مجهولا الا انه يجب به اخص الخصوص اذا كان معلوما وقيل اذا
كان معلوما يبقى حجة في الباقي موجبا قطعا كما كان قبل التخصيص و
ان كان مجهولا يسقط دليل الخصوص ويبقى العام في الكل موجبا قطعا



وعند نا يبقى حجة بعده سواء كان المخصص معلوما او مجهولا الا انه
لا يبقى قطعيا بل يصير ظنيا كاية الربوا في البيع اي كتخصيص الربوا الذي
هو مجهول المراد لكونه مجملا من البيع في آية الربوا وآية الربوا تصلح مثالا
للخصوص المعلوم بعد البيان كما تصلح مثالا للخصوص المجهول قبله
فلذا لم يذكر الشيخ مثالا للخصوص المعلوم كذا في الشرح فحينئذ اي حين
لحوق الخصوص يوجب اي يثبت العام المخصوص منه الحكم اي في الباقي
او في الكل على تجوز اي على احتمال ان يظهر الخصوص فيه اي في العام بسبب تعليله
اي تعليل المجتهد الخصوص اي الدليل المخصص ان كان معلوم المراد او
بسبب تفسيره اي تفسير الشارع الخصوص اي الدليل المخصص ان كان
مجهول المراد قالوا ان المخصص يشبه الناسخ بصيغته لانه كلام مبتدأ
مفهوم بنفسه مفيد للحكم وان لم يتقدم العام ويشبه الاستثناء بحكمه
لان حكمه بيان اثبات الحكم فيما وراء المخصوص وعدم دخول المخصوص
تحت العام لا رفع الحكم عن محل المخصوص بعد ثبوته فهو مستقل من وجه
دون وجه والاصل فيما يتردد بين الشبهين ان يعتبر بهما ويوفر حظا



من كل منهما ولا يبطل احدهما بالكلية فالمخصص ان كان مجهولا اي
متناولا لما هو مجهول عند السامع فمن جهة استقلاله يسقط هو
بنفسه ولا يتعدى جهالته الى العام كالناسخ المجهول ومن جهة عدم
استقلاله يوجب جهالة العام وسقوط الاحتجاج به لتعدي جهالته
اليه كما في استثناء المجهول فوقع الشك في سقوط العام وقد كان ثابتا
بيقين فلا يزول بالشك بل تمكن فيه شبهة جهالة تورث زوال اليقين
فيوجب العمل دون العلم وان كان معلوما اي متناولا لما هو معلوم
عند السامع فمن جهة استقلاله يصح تعليله كما هو الاصل في النصوص
المستقلة فيوجب جهالة فيما بقي تحت العام اذ لا يدرى انه كم خرج بالقياس
فينبغي ان يسقط العام ومن جهة عدم استقلاله لا يصح تعليله كما هو
مذهب الخصم كما لا يصح تعليل الاستثناء لانه ليس نصا مستقلا بل
بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام دال على عدم دخول المستثنى في حكم المستثنى
منه والعدم لا يعلل فيكون ما وراء المخصوص معلوما فيجب ان يبقى بحاله
فوقع الشك في عدم حجية العام فلا تبطل الحجية الثابتة بيقين بل



تمكن فيه ضرب شبهة بهذا الاحتمال الذي نشأ من دليل ظاهر
فيوجب العمل دون العلم فالحاصل ان المخصص المجهول باعتبار صيغة
لا يبطل العام وباعتبار حكمه يبطل والمعلوم بالعكس فوقع الشك في
بطلانه والشك لا يرفع اصل اليقين بل صفة والمشترك اى المشترك
فيه فان المفهومات مشتركة وهو مشترك فيه وهو اى المشترك ما
اى لفظ اشترك فيه اى في ذلك اللفظ وهذا الاشتراك لغوي والا
اصطلاحي فلا دور معان او اسام المراد من المعاني ما مفهومات
الالفاظ فيحمل الاسامي على الالفاظ الدالة عليها فلفظ العين يحتمل ان
يجعل مثالا الاشتراك المعاني بان يجعل موضوعا بازاء معاني الشمس و
الينبوع والذهب والركبة والعين والسفينة وغيرها ويحتمل ان
يجعل مثالا الاشتراك الاسامي بان يجعل موضوعا بازاء هذه الالفاظ
واما ما يقابل الاعيان كالعلم والجهل فيحمل الاسامي على المسميات
الاعيان فكان لفظ العين مثالا للاسامي ولفظ البيع لازالة ملك المبيع
بمقابلة الثمن وبالعكس مثالا للمعاني انه قد خرج بهذا القيد الخاص

وبقي العام داخلا فيه فانه يشترك فيه معانٍ او اسامٍ واخرج بقوله

لا على سبيل الانتظام يعني هذا الاشتراك انما هو بطريق البدل لا بطريق

الشمول كما في العام فانه يشترك فيه افراده بطريق الشمول وتحقيق

المقام ان ارادة المعنى من اللفظ انما هو لعلاقة بينهما وتلك العلاقة

قد تكون هو الوضع لمعنى يوجد ذلك المعنى في ضمن اشياء بحيث لو اريد

به لكان الكل مرادا من جوهر ذلك اللفظ لا لامر خارج عنه وهذا

هو المراد بالانتظام والاستغراق لالفاظ العموم وقد تكون العلاقة هو

الوضع لمعنى لكن لا بتلك الحيثية كما في النكرة المفردة فانه لا يصح ان يراد

برجل كل رجل الا لامر خارج كسياق النفي ولهذا جعل مثل من وما عاما

دون مثل رجل وبملاحظة جواز استعمال العام في كل ما يوجد ذلك المعنى

فيه يكون نحو من دخل الحصن اولا فله دراهم كذا عاما ونظيره حين عمومه

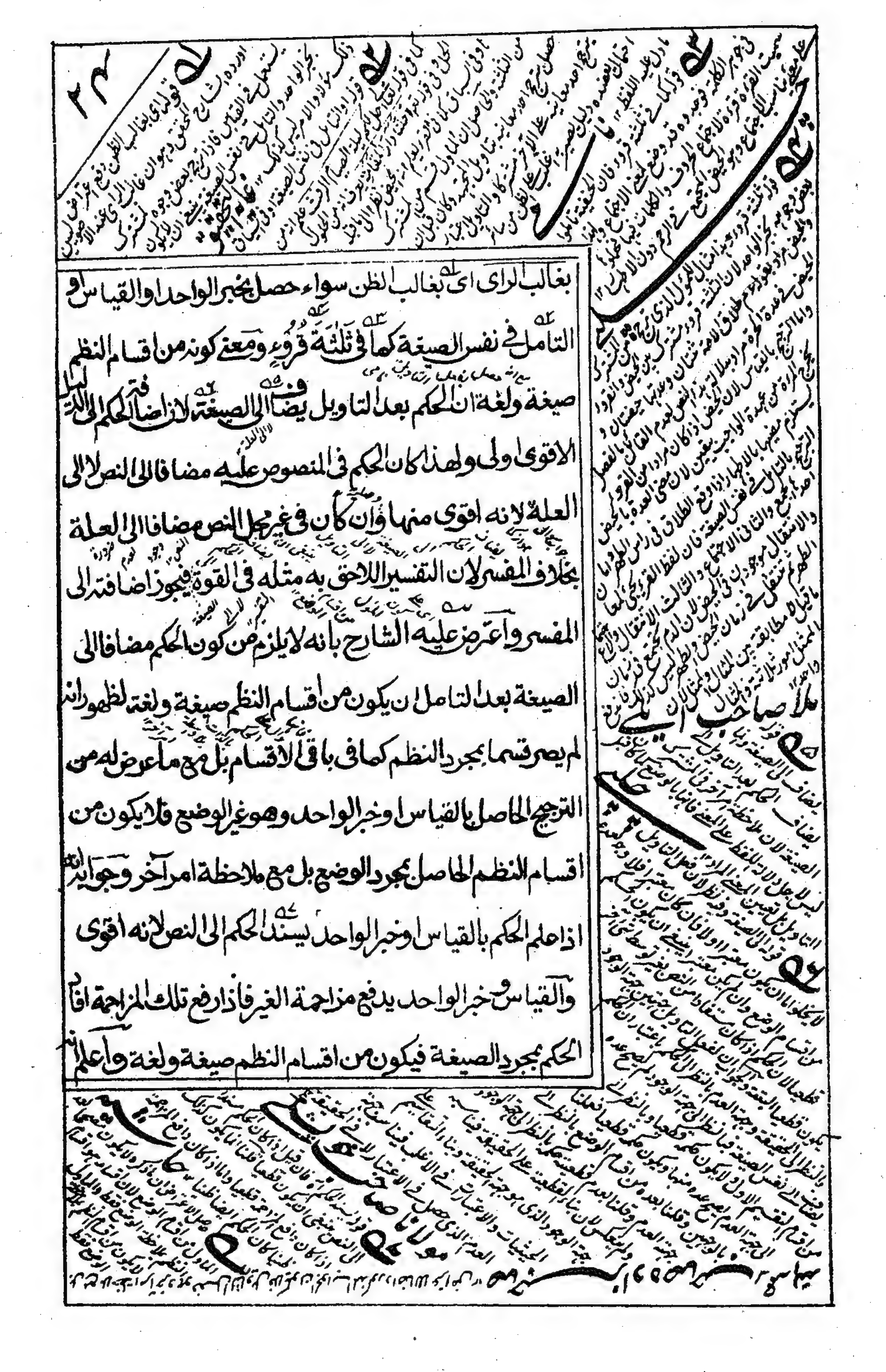
يعبر عنه بالفارسية بهر كس وقد يكون هذا الوضع لكن لا لمعنى واحد

بل ههنا اوضاع ومعان يراد كل معنى لكل وضع في كل استعمال فبهذا الاعتبار

المشترك ما اشترك فيه المعاني وليس مستغرق لها فاتضح الفرق بين العام و



والنكرة والمشترك والمراد بالمعاني والاسامي ما فوق الواحد واختار لفظ
الجمع ليناسب ما وقع في تعريف العام جمعا من المسميات وبهذه العناية اندفع
ما اورد عليه من ان اشتراك المعاني ليس بشرط في تحقق المشترك وحكمه
اي المشترك التوقف فيه بشرط التامل يعني يتوقف فيه من غير اعتقاد
حكم معلوم سوى ان المراد به حق حتى يقوم الدليل وانما اشترط التامل ليترجح
بعض وجوهه اي المشترك وبيانه ان المشترك يجوز ان يراد به كل واحد
من المعاني على السواء وبعض وجوهه مراد قطعا لا كله لعدم عمومه فلا
يقعد عن طلب المراد لان نيله ممكن محتمل والمؤول ماخوذ من آل يؤول
اذا رجع واولته اذا رجعته وصرفته لانك متى تاملت في اللفظ وصرفته
عما يحتمله من الوجوه الى وجه فقد رجعته اليه والمراد بالمؤول ههنا
المؤول من المشترك لا المؤول مطلقا فانه ذكر في الميزان ان الخفي والمشكل
والمشترك والمجمل اذا لحقها البيان بدليل قطعي يسمى مفسرا واذا زال الخفاء
بدليل غير قطعي الذي فيه شبهة كخبر الواحد والقياس يسمى مؤولا فحينئذ
يظهر معنى قوله وهو اي المؤول المراد ههنا ما ترجح من المشترك بعض وجوهه



بغالب الرأی ای بغالب الظن سواء حصل بخبر الواحد او القیاس او

التامل فی نفس الصیغة کما فی ثلثة قروء ومعنی کونه من اقسام النظم

صیغة ولغة ان الحکم بعد التاویل یضاف الی الصیغة لان اضافة الحکم الی الدلیل

الاقوی اولی ولهذا کان الحکم فی المنصوص علیه مضافا الی النص لا الی

العلة لانه اقوی منها وان کان فی غیر محل النص مضافا الی العلة

بخلاف المفسر لان التفسیر اللاحق به مثله فی القوة فیجوز اضافته الی

المفسر واعترض علیه الشارح بانه لا یلزم من کون الحکم مضافا الی

الصیغة بعد التامل ان یکون من اقسام النظم صیغة ولغة لظهور انه

لم یصر قسما بمجرد النظم کما فی باقی الاقسام بل مع ما عرض له من

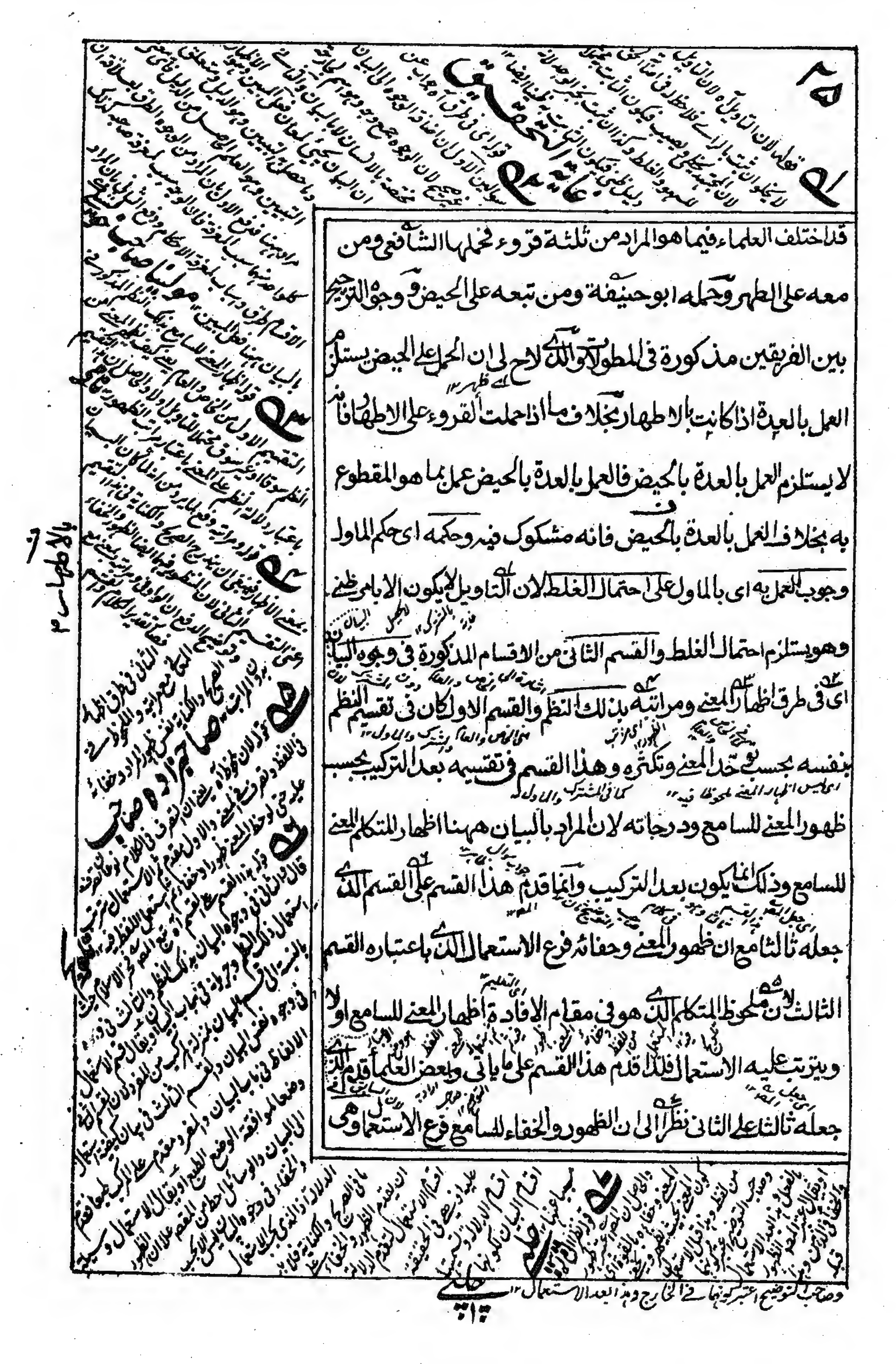
الترجیح الحاصل بالقیاس وخبر الواحد وهو غیر الوضع فلا یکون من

اقسام النظم الحاصل بمجرد الوضع بل مع ملاحظة امر آخر وجوابه انه

اذا علم الحکم بالقیاس وخبر الواحد یسند الحکم الی النص لانه اقوی

والقیاس وخبر الواحد یدفع مزاحمة الغیر فاذا رفع تلك المزاحمة افاد

الحکم بمجرد الصیغة فیکون من اقسام النظم صیغة ولغة واعلم انه



قد اختلف العلماء فيما هو المراد من ثلثة قروء فحملها الشافعي ومن
معه على الطهر وحمله ابو حنيفة ومن تبعه على الحيض ووجوه الترجيح
بين الفريقين مذكورة في المطولات والذي لاح لي ان الحمل على الحيض يستلزم
العمل بالعدة اذا كانت بالاطهار بخلاف ما اذا حملت القروء على الاطهار فانه
لا يستلزم العمل بالعدة بالحيض فالعمل بالعدة بالحيض عمل بما هو المقطوع
به بخلاف العمل بالعدة بالحيض فانه مشكوك فيه وحكمه اي حكم الماول
وجوب العمل به اي بالماول على احتمال الغلط لان التاويل لا يكون الا بامر ظني
وهو يستلزم احتمال الغلط والقسم الثاني من الاقسام المذكورة في وجوه البيان
اي في طرق اظهار المعنى ومراتبه بذلك النظم والقسم الاول كان في تقسيم النظم
بنفسه بحسب توحد المعنى وتكثره وهذا القسم في تقسيمه بعد التركيب بحسب
ظهور المعنى للسامع ودرجاته لان المراد بالبيان ههنا اظهار المتكلم المعنى
للسامع وذلك انما يكون بعد التركيب وانما قدم هذا القسم على القسم الذي
جعله ثالثا مع ان ظهور المعنى وخفائه فرع الاستعمال الذي باعتباره القسم
الثالث لان ملحوظ المتكلم الذي هو في مقام الافادة اظهار المعنى للسامع اولا
ويترتب عليه الاستعمال فلذا قدم هذا القسم على ما ياتي وبعض العلماء اقام الذي
جعله ثالثا على الثاني نظرا الى ان الظهور والخفاء للسامع فرع الاستعمال وهي

وصاحب التوضيح اعتبر كونهما في الخارج وهذا بعد الاستعمال



ای وجوه البیان اربعة لانه ان ظهر معناه فاما ان یحتمل التاویل اولا فان
احتمل التاویل فان کان ظهور معناه بمجرد صیغة فهو الظاهر والا فالنص و
ان لم یحتمل التاویل فان قبل النسخ فهو المفسر وان لم یقبل فهو المحکم الظاهر وهو
ما ظهر المراد منه ای لفظ وضح المراد منه ای من ذلک اللفظ بنفس الصیغة
ای لسامعها اذا کان عالما باللغة وهو احتراز عن الخفی والمشکل والمجمل
والمتشابه والنص ماخوذ من قولهم نصصت الدابة اذا حملتها علی السیر فوق
المعتاد بالتکلیف ویسمی مجلس العرس نصا لزیادة ظهوره علی المجالس بنوع
تکلف وکذا الکلام بسبب السوق وهو ای النص ما ای لفظ ازداد وضوحا
علی الظاهر ای ازداد وضوحه علی وضوح الظاهر بمعنی فی المتکلم ای لیس له
صیغة فی الکلام تدل علیه وضعا بل تفهم بالقرینة التی اقترنت بالکلام
انه هو الغرض للمتکلم عن السوق نحو قوله تعالی فانکحوا ما طاب لکم من النساء
الآیة فانه ظاهر فی الاطلاق ای فی اباحة نکاح ما طاب لکم من النساء لانه یفهم
بمجرد سماع الصیغة وفیه اشارة الی ان الاصل فی النکاح الحظر لان النکاح
رق وکونها حرة ینافی ذلک نص فی بیان العدد لانه الضمیر للشان سیق
الکلام لاجله ای لاجل بیان العدد فان الله تعالی بذکر اول العدد ثم زاد علیه
ما یلیه ثم ما یلیه ثم عقب بیان ما لیس بعدد وعلقه بخوف لحوق الجور بتعدد

قال ان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة فازداد به قوله تعالى فانكحوا وضوحا
حيث فهم منه الاطلاق والعدد على ما لم يذكر العددية فصار نصا او
يعلم منه ان المعتبر في الظاهر ظهور المراد منه سواء كان مسوقا له
اولا وفي النص كونه مسوقا للمراد سواء احتمل التخصيص والتاويل اولا
وفي المفسر عدم احتمال التخصيص والتاويل سواء احتمل النسخ اولا وفي
المحكم عدم احتمال شئ من ذلك وهذا هو الموافق بكلام المتقدمين
فيكون الاقسام الاربعة اقساما متمايزة بحسب المفهوم متداخلة
بحسب الوجود لكن المشهور بين المتاخرين انها اقسام متباينة فانه يشترط في
الظاهر عدم السوق وفي النص احتمال واحد من التخصيص والتاويل وفي المفسر
احتمال النسخ والمفسر من الفسر والسفر بمعنى الكشف ولا وجه لجعل احدهما
اصلا والآخر مقلوبا عنه لانهما متساويان استعمالا والمراد به المكشوف
التام الذي لا شبهة فيه وهو القطع بالمراد ولهذا لم يجز التفسير بالراي
دون التاويل لانه الظن بالمراد فالمفسر هو ما ازداد وضوحا على النص
ازداد وضوحه على وضوح النص على وجه لا يبقى فيه اى في نص المفسر
احتمال التخصيص اذا كان النص عاما والتاويل اذا كان النص خاصا نحو
قوله تعالى فسجد الملئكة كلهم اجمعون فان الملئكة جمع ظاهر في العموم لكنه

احتمل التخصيص فبقوله كلهم انقطع هذا الاحتمال وصار نصا لازدياد
وضوحه على الظاهر لكنه يحتمل التاويل والحمل على التفرق فبقوله اجمعون
انقطع هذا الاحتمال ايضا فصار مفسرا واعترض عليه القاآنى في تفسيره
بقوله وفيه نظر اذ لو كان الامر كذلك لكان الثاني حالا لا تاكيدا وجوابه
ان الدلالة عليه باعتبار اصل الاشتقاق الدال على الاجتماع لا باعتبار
الاعراب فعلى هذا يكون اجمعون تاكيدا مع تاسيس وباعتبار كل واحد
منهما يحصل الوضوح وانما ادرج قوله تعالى فسجد في المثال لان المفسر يحتمل
النسخ والنسخ لا يتصور الا في كلام دال على المعنى مفيد للحكم وحكمه اى حكم
المفسر الايجاب اى اثبات الحكم قطعا بلا احتمال التخصيص ولا تاويل كما
علمت الا انه يحتمل النسخ اى نسخ المعنى في نفس الامر وان كان هذا المثال
لا يحتمله بعارض كونه خبرا فان الاخبار لا يحتمله فاذا ازداد اى المفسر
قوة انما قال ههنا قوة ولم يقل وضوحا اشارة الى ان المفسر بلغ من الوضوح
الى ما لا يحتمله الغير اصلا فلا معنى لزيادة الوضوح عليه وانما يزيد القوة بواسطة
تاكيد او تابيد يدفع عنه احتمال النسخ والحكم المراد به اى بالمفسر مامونا عن
احتمال التبديل يسمى محكما وهذا من قبيل عطف التفسير وهو ماخوذ من
احكمت الشيء اتقنته وبناء محكم مامون عن الانتقاض وقيل من احكمت فلانا

اذا منعته فالمحكم منع عن التخصيص والتاويل والتبديل والنسخ اي نسخ

المعنى والانفس اللفظ تحتمل فيه ايضا في زمان النبي عم وانما يظهر التفاوة

في موجب على صيغة المجهول هذه الاسامي عند التعارض حتى يترجح

النص على الظاهر والمفسر على النص والمحكم على الكل لان العمل بالاوضح الاقوى

اولى واحرى اما الكل اي كل واحد من هذه الاقسام فيوجب ثبوت ما انتظمه

يقينا هذا في المفسر والمحكم بلا خلاف واما في الظاهر والنص ففيه خلاف بعض

المشائخ ما وراء النهر كالشيخ ابو منصور وتابعيه وبالجملة فمختار المصنف

ثبوت ما انتظمه يقينا وعدم اعتبار احتمال لم يدل عليه قرينة وان

كان ثم احتمال فمن هذا الوجه لا تفاوت في هذه الاقسام وانما يظهر

التفاوة عند التعارض كما قال ومثاله قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ظاهر

في حل ما فوق الاربع من غير المحرمات وقوله تعالى مثنى وثلث ورباع نص في

وجوب الاقتصار في الاربع فيعمل به وقوله عم المستحاضة تتوضأ لكل صلوة نص

في مدلوله يحتمل التاويل بحمل اللام على انها للتوقيت وقوله عم المستحاضة

تتوضأ لوقت كل صلوة مفسر فيعمل به ولهذه الاسامي اضداد تقابلها اعلم

ان الاقسام المذكورة متفاوتة في مراتب الظهور بعد تحقق اصل الظهور وكذلك هذه الاضداد

متفاوتة في مراتب الخفاء بعد ثبوت اصل الخفاء في الكل وخص القسم

الثاني ببيان التقابل لان الاقسام الاخر متقابلة بعضها ببعض

بحر العلوم

صاحبزاده صاحب

بعض كالخاص والعام والحقيقة والمجاز بخلاف هذا القسم فان اقسامه
مشتركة في الظهور قال الشارح ثم هذا القسم داخل في القسم الثاني بيان
المتكلم قد يكون ظاهر المراد للسامع وقد لا يكون فكان هذا تقسيما للنظم
باعتبار ظهور المراد للسامع وعدمه فما يتعلق بالظهور اربعة وما يتعلق
بالخفا اربعة فعلى هذا الاولى ان يقال والقسم الثاني في وجوه البيان بذلك
النظم وهي ثمانية والا يلزم ان يكون القسم المقابل قسما آخر ويخرج يلزم ان
يكون اقسام النظم والمعنى خمسة وجوابه ان المص لما قيد التقسيم الى الاقسام
الاربعة برجوعها الى معرفة الاحكام لاجل ان غرض الاصولي يتعلق بها من
هذه الحيثية وتلك المعرفة انما يتحقق من حيث ظهورها لا من حيث خفائها
جعل الاقسام اربعة ثم بين ان ههنا قسما آخر مقابلا للقسم الثاني يرجع اليه
بعد البيان ليستوفي الاقسام كلها ويستبين ما يقابلها وعلى هذا لا يتوجه
ما اورد عليه فضد الظاهر الخفي الفاء لبيان تفصيل الاضداد وتعيين
مقابلاتها والمراد بالضد ما يقابل الشئ ولا يجتمع معه في محل واحد في
زمان واحد بجهة واحدة وهو اي الخفي ما خفي المراد منه معنى الخفي لغة
ظاهر ولذا اخذه في تعريف الخفي ثم ان الخفا اما لنفس اللفظ او لعارض فالثاني
يسمى خفيا والاول اما ان يدرك المراد بالعقل او لا الاول يسمى مشكلا او الثاني



اما ان يدرك المراد منه بالتأمل ولا الاول يسمى مجملا والثانى متشابها فهذه الاقسام متباينة وانما جعل الخفى ضد الظاهر نظرا الى انه كما ان ظهور الظاهر قليل بالنسبة الى اخواته كذلك خفاء الخفى لان خفاءه بعارض وهو دون الخفاء بالنسبة الى الخفاء فى نفس الصيغة وكذلك الاقسام الباقية فالمعتبر فى الخفى خفاء المراد بعارض غير الصيغة يعنى صيغة الكلام ظاهر المراد بالنسبة الى موضوعها اللغوى لكن الكلام خفى مراده بالنسبة الى محل آخر بسبب عارض فيه لا ينال المراد منه الا بالطلب هذا بيان لقوله ما خفى المراد منه بعارض كآية السرقة وهى قوله تعالى اَلسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا اَيْدِيَهُمَا فانها وان كانت ظاهرة فى ايجاب القطع على كل سارق لم يختص باسم آخر فانها خفية فى حق الطرار الطر القطع والنباش النبش ابراز المستور وكشف الشئ عن الشئ ومنه النباش كذا فى القاموس والمراد ههنا نبش التراب وسلب الاكفان من الاموات لاختصاصهما اى كل واحد من الطرار والنباش باسم آخر اى سوى السرقة يعرفان اى كل منهما به اى بذلك الاسم اذ تغائر الاسامى يدل على تغائر المسميات على ما هو الاصل لان الاسامى وضعت ليكون دلائل على المسميات فالاصل ان يكون كل اسم له مسمى عليحدة فصارا بعيدين عن اسم السرقة بهذه الواسطة وخفيت الآية فى حقهما



فتأملنا في السرقة فوجدناها في الشرع عبارة عن اخذ مال الغير على
الخفية من حرز لا شبهة فيه وهذا المعنى موجود في الطرار مع الزيادة فان
السارق يسرق من عين الحافظ الذي قصد الحفظ لكن انقطع حفظه بعارض
نوم او غيبة والطرار يسرق عن العين التي ترصدت للحفظ مع الانتباه و
الحضور لكن فات بعارض غفلة فكان فعله اتم سرقة واكمل جناية فعلم ان
اختلاف الاسم لزيادة في فعله فثبت القطع في حقه بالطريق الاولى واما
النباش فسارق عن عين من عسى ان يهجم عليه ممن ليس بحافظ للكفن ولا
قاصدا الى حفظه من المارة كيلا يطلعوا على جنايته فدل على ان تبدل الاسم
باعتبار نقصان الحفظ والحرز فلا يمكن الحاقه بالسارق لان تعدية الحكم بالمعنى الذي
هو في الفرع دونه في الاصل باطل لا سيما في الحد الذي تندرئ بالشبهات وهذا معنى قوله
وحكمه اي الخفي النظر فيه اي وجوب التامل فيه ليعلم ان اختفاءه لمزية على ما هو
الظاهر فيه اي في المعنى الذي تعلق به الحكم كما في الطرار او لنقصان اي لاجل نقصان
عنه فيه كما في النباش فاذا علم ذلك يظهر المراد منه اي من الخفي انه داخل في
الحكم او خارج عنه وضد النص المشكل وهو الداخل في الاشكال يقال اشكل فلان
اذا دخل في اشكاله وامثاله كما يقال احرم اي دخل في الحرم واشتى اي دخل في الشتاء
وهو اي المشكل في الاصطلاح ما اي لفظ لا ينال المراد منه اي من ذلك اللفظ



الا بالتامل فيه اى فى ذلك اللفظ بعد الطلب وانما الاينال المراد منه
الا بامرين الطلب ثم التامل لدخوله فى اشكاله ففيه مزية خفاء
على خفاء الخفى لان الداخل فى الاشكال اكثر خفاء من غيره ففى غير الداخل فى الاشكال
يكفى مجرد الطلب بخلاف الداخل فيها فانه لا يكفى فيه فان الخفى بمنزلة
رجل اختفى من غيره فى بيت فيوقف عليه بمجرد الطلب والمشكل بمنزلة
من اختفى فى بيت بين الامثال ونظائره فلا يوقف عليه الا بالتامل
بعد الطلب ليتميز هو عن غيره وفى هذا القول اشارة ايضا الى ماخذ الاشتقاق
كما علمت وحكمه اى المشكل التامل فيه اى فى المشكل بعد الطلب
ومعناه ان ينظر السامع اولا فى مفهومات اللفظ فيضبطها وهذا هو الطلب
ثم يتامل فى استخراج المراد منها وهذا هو التامل كما فى قوله تعالى فأتوا
حرثكم انى شئتم اشتبه معنى كلمة انى على السامع فطلب مفهوماتها
فوجدها مستعملة فى معنى كيف ومعنى اين بلا ثالث وهذا هو المراد
بالطلب ثم عرف بالتامل انها ههنا بمعنى كيف بقرينة قوله تعالى حرث لكم
وهذا هو التامل ويعلم مما ذكرنا كونه ضد النص لان خفاءه زائد على
خفاء الخفى كما ان ظهور النص زائد على ظهور الظاهر وضد المفسر المجمل
وهو ماخوذ من قولهم اجمل عليهم الامر اى ابهم وانما جعل ضدا له لانه

لم يبق فيه الا احتمال البيان في جانب الخفاء كما لم يبق في المفسر الا احتمال

النسخ في جانب الظهور وهو اي المجمل ما اي لفظ ازدحمت فيه المعاني المرادة

بازدحامها توارد ها على اللفظ من غير رجحان لاحدها سواء كانت المعاني معلو

للسامع الا انها لتعددها لا يعلم تعين واحد منها كما في المشترك او لا تكون

معلومة له الا انه لما علم انه قد اريد من هذا اللفظ معنى وهو غير معلوم توا

على طريق الاحتمال كالهلوع او يكون المعنى معلوما الا انه يعلم ان المعلوم غير مراد

فحينئذ يبقى المراد محتملا فتواردت المعاني احتمالا فعلم معنى توارد المعاني

فيما لا يعلم معناه اصلا او علم انه غير مراد والمراد بالمعاني

جنسها لبطلان الجمعية باللام وتحقق الجنس في الواحد والكثير

لكن الازدحام يمنع تحققه في الواحد فيكون المعاني للاثنين وما فوقه

فاندفع ما اورده الشارح المحقق من ان المعاني ليس بشرط لصيرورته مجملا

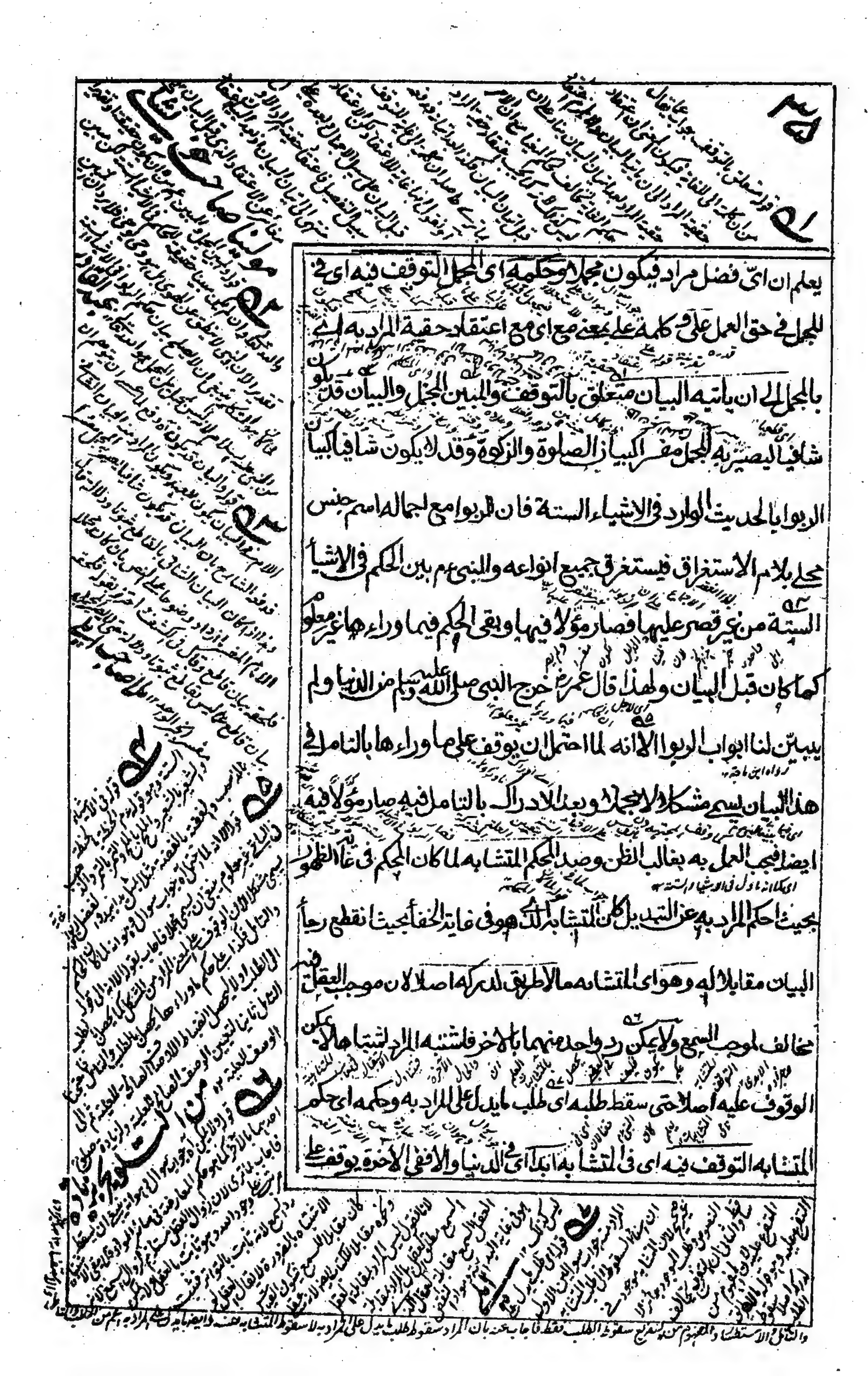
لان المشترك بين المعنيين قد يصير مجملا اذ انسد فيه باب الترجيح والمراد

بالمعاني مفهومات اللفظ واذا ازدحمت المعاني فاشتبه المراد به اي بذلك

او بسبب ذلك الازدحام اشتباها لا يدرك المراد من اللفظ الا ببيان

من جهة المجمل على صيغة الفاعل كاية الربوا في البيع فان في قوله تعالى

وحرم الربوا مجمل لان الربوا في اللغة هو الفضل وليس كل فضل حراما و



يعلم ان اىّ فصل مراد فيكون مجملا وحكمه اى المجمل التوقف فيه اى في
المجمل في حق العمل على و كلمة على بمعنى مع اى مع اعتقاد حقية المراد به الى
ان ياتيه البيان متعلق بالتوقف والمبين المجمل والبيان قد يكون
شافيا ليصير به المجمل مفسرا كبيان الصلوة والزكوة وقد لا يكون شافيا كبيان
الربوا بالحديث الوارد في الاشياء الستة فان الربوا مع اجماله اسم جنس
محلى بلام الاستغراق فيستغرق جميع انواعه والنبى عم بين الحكم في الاشياء
الستة من غير قصر عليها فصار مؤولا فيها وبقى الحكم فيما وراءها غير معلوم
كما كان قبل البيان ولهذا قال عمر رض خرج النبى صلى الله عليه وسلم من الدنيا ولم
يبين لنا ابواب الربوا الا انه لما احتمل ان يوقف على ما وراءها بالتامل في
هذا البيان يسمى مشكلا لا مجملا وبعد الادراك بالتامل فيه صار مؤولا فيه
ايضا فيجب العمل به بغالب الظن وضد المحكم المتشابه لما كان المحكم في غاية الظهور
بحيث احكم المراد به عن التبديل كان المتشابه لكونه في غاية الخفا بحيث انقطع رجاء
البيان مقابلا له وهو اى المتشابه ما لا طريق لدركه اصلا لان موجب العقل فيه
مخالف لموجب السمع ولا يمكن رد واحد منهما بالاخر فاشتبه المراد اشتباها لا يمكن
الوقوف عليه اصلا حتى سقط طلبه اى طلب ما يدل على المراد به وحكمه اى حكم
المتشابه التوقف فيه اى في المتشابه ابدا اى في الدنيا والا في الاخرة يوقف على



على المراد منه على ما قيل لان الدنيا هي دار الابتلاء على اي مع اعتقاد حقية المراد به

وهذا مذهبنا ومذهب عامة الصحابة والتابعين رضي الله عنهم وذهب اكثر

المتأخرين وعليه عامة المعتزلة الى ان الراسخ في العلم يعلم تاويله قال بعض

العلماء لا اختلاف في هذه المسئلة حقيقة لان من قال ان الراسخ يعلم تاويله

اراد به انه يعلمه ظاهرا لا حقيقة ومن قال انه لا يعلم اراد به انه لا يعلمه

حقيقة والحكمة في انزالها ابتلاء العلماء فكما ان ابتلاء الجاهل بالمبالغة

في طلب العلم ابتلاء العالم بكف نفسه عن طلب العلم في ذلك فان رياضة

البليد بالعدو ورياضة الجواد بكبح العنان والمنع عن السير والقسم الثالث

من الاقسام الاربعة المذكورة في وجوه استعمال ذلك النظم معنى استعمال اللفظ

في المعنى طلب دلالته عليه وارادته منه وجريانه في باب البيان اي القسم

الثالث في طرق استعماله وانه اما في الموضوع له فيكون حقيقة او في غيره فيكون

مجازا او في جريان النظم في طرق بيان المعنى واظهاره من حيث انه بطريق

الوضوح فيكون صريحا او بطريق الاستتار فيكون كناية وهي اي الوجوه المذكورة

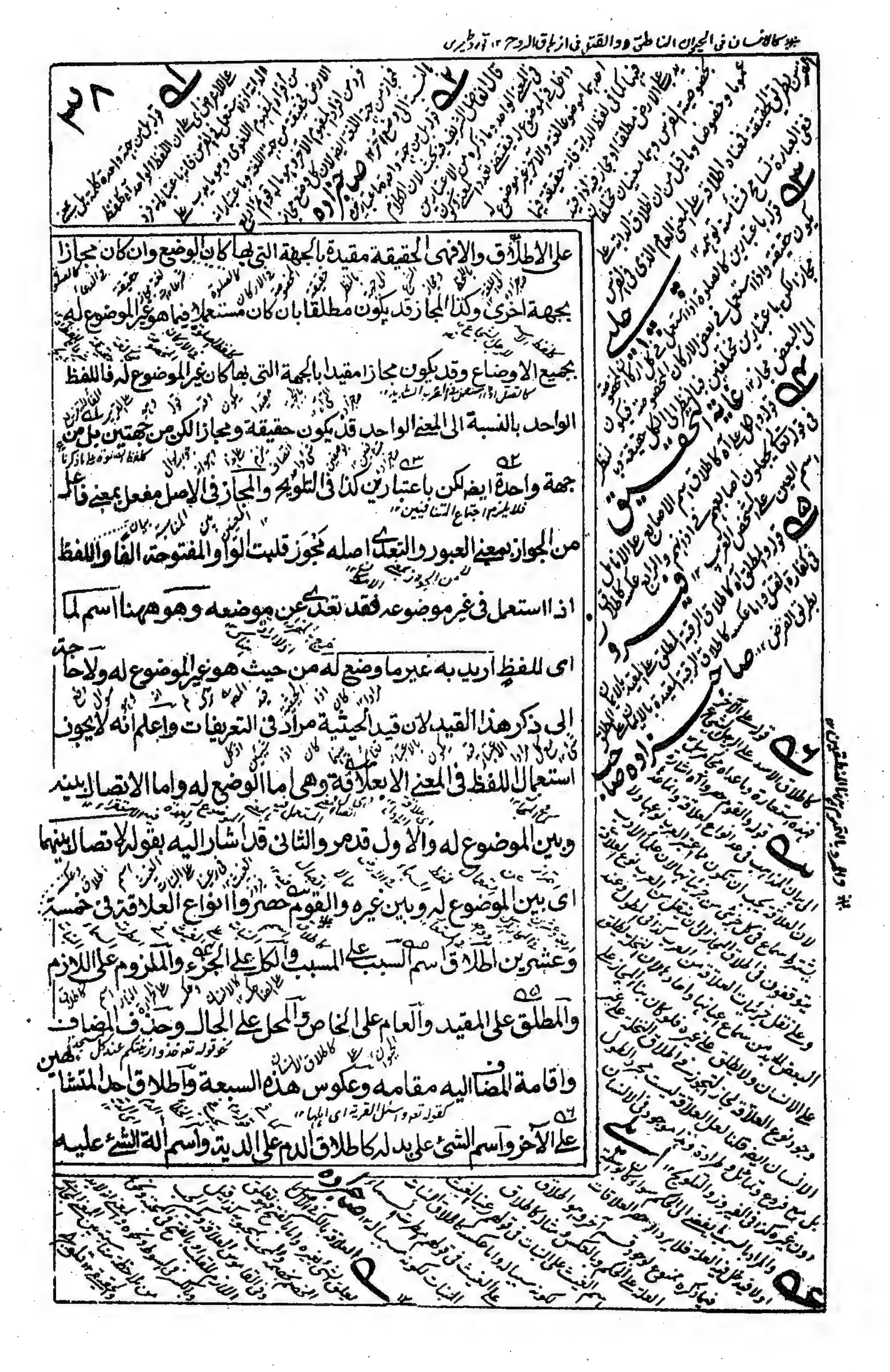
اربعة الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لانه ان استعمل اللفظ في موضوعه

فحقيقة والا فمجاز وكل واحد منهما ان ظهر المراد منه فصريح والا فكناية

فالحقيقة اما فعيلة بمعنى الفاعل من حق الشيء يحق اذا ثبت واما بمعنى المفعول



من حققت الشيء احقه اذا اثبته فيكون معناها الثابتة او المثبتة في
موضوعها الاصلي والتاء للتانيث على الاول ولتشبيه وهو نقل اللفظ من الوصفية
الى الاسمية لان النقل ثان كما ان التانيث ثان على الثاني ولكون لفظ الحقيقة
والمجاز في الاصل وصفين مع تحقق علامة الوصفية اعني التاء في الحقيقة وهو
يوهم كون لفظ الحقيقة ههنا صفة فكذا المجاز اورد لفظ الاسم في تعريفهما اشارة
الى انهما فيما نحن فيه اسمان فقال اسم لكل لفظ اريد به ما وضع له من حيث
انه موضوع له وذكر اللفظ للاشارة الى ان الحقيقة والمجاز من عوارض اللفظ
دون المعنى حقيقة وان كان قد يطلق على المعنى وعلى استعمال اللفظ في المعنى مجازا
ووضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه بلا قرينة وهذا المعنى موجود
في المشترك ايضا فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوي والا
فان كان من الشارع فشرعي والا فان كان من قوم خاص كاهل الصناعات من العلماء
وغيرهم فعرف خاص ويسمى اصطلاحا والا فعرف عام وقد غلب العرف عند الاطلاق
على العرف العام فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع بشيء من الاوضاع المذكورة وفي
المجاز عدم الوضع في الجملة ولا يشترط في الحقيقة ان يكون موضوعا لذلك المعنى
في جميع الاوضاع الاربعة ولا في المجاز ان لا يكون موضوعا لمعناه في شيء من الاوضاع
فان اتفق في الحقيقة ان تكون موضوعة بجميع الاوضاع الاربعة فهي الحقيقة



على الاطلاق والافهى الحقيقة مقيدة بالجهة التي بها كان بالوضع وان كان مجازا
بجهة اخرى وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان كان مستعملا فيما هو غير الموضوع له
بجميع الاوضاع وقد يكون مجازا مقيدا بالجهة التي بها كان غير الموضوع له فاللفظ
الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازا لكن من جهتين بل من
جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين كذا في التلويح والمجاز في الاصل مفعل بمعنى فاعل
من الجواز بمعنى العبور والتعدي اصله مجوز قلبت الواو المفتوحة الفا واللفظ
اذا استعمل في غير موضوعه فقد تعدى عن موضوعه وهو ههنا اسم لما
اي للفظ اريد به غير ما وضع له من حيث هو غير الموضوع له ولا حاجة
الى ذكر هذا القيد لان قيد الحيثية مراد في التعريفات واعلم انه لا يجوز
استعمال اللفظ في المعنى الا بعلاقة وهي ما الوضع له واما الاتصال بينه
وبين الموضوع له والاول قد مر والثاني قد اشار اليه بقوله الاتصال بينهما
اي بين الموضوع له وبين غيره والقوم حصروا انواع العلاقة في خمسة
وعشرين اطلاق اسم السبب على المسبب والكل على الجزء والملزوم على اللازم
والمطلق على المقيد والعام على الخاص والمحل على الحال وحذف المضاف
واقامة المضاف اليه مقامه وعكوس هذه السبعة واطلاق احد المتشابهين
على الآخر واسم الشيء على بدله كاطلاق الدم على الدية واسم آلة الشيء عليه

نحو واجعل لى لسان صدق اى ذكر حسن وتسمية الشئ باسم ما له تعلق

المجاورة وباسم ما يؤل اليه وباسم ما كان واستعمال النكرة فى موضع الاثبات

للعموم واستعمال المعرف باللام فى الواحد المنكر واطلاق اسم احد الضدين

على الآخر والحذف مطلقا والزيادة كقوله تعالى ليس كمثله شئ بقى الاشكال

فى عد المجاز بالزيادة والحذف من اقسام المجاز المفسر بما مر فنقول ان اطلاق

المجاز عليهما اما مجاز واما ان يفسر المجاز بخلاف ما مر من تفسيره وقيل ان

الكاف فى مثل قوله تعالى ليس كمثله شئ اذا لم يكن لها معنى كانت مستعملة فى غير

ما وضع له لانها لما وضعت لمعنى كان استعمالها لا لمعنى استعمالا فى غير ما وضعت له

وبعضهم حصروها فى تسعة وبعضهم فى خمسة والمص حصرها فى الاثنين المعنى

والصورى لان الاتصال بين الشيئين انما يكون صورة ومعنى لان كل موجود له

صورة ومعنى ولا يتصور الاتصال بوجه ثالث والعلاقة المعنوية هى المشابهة

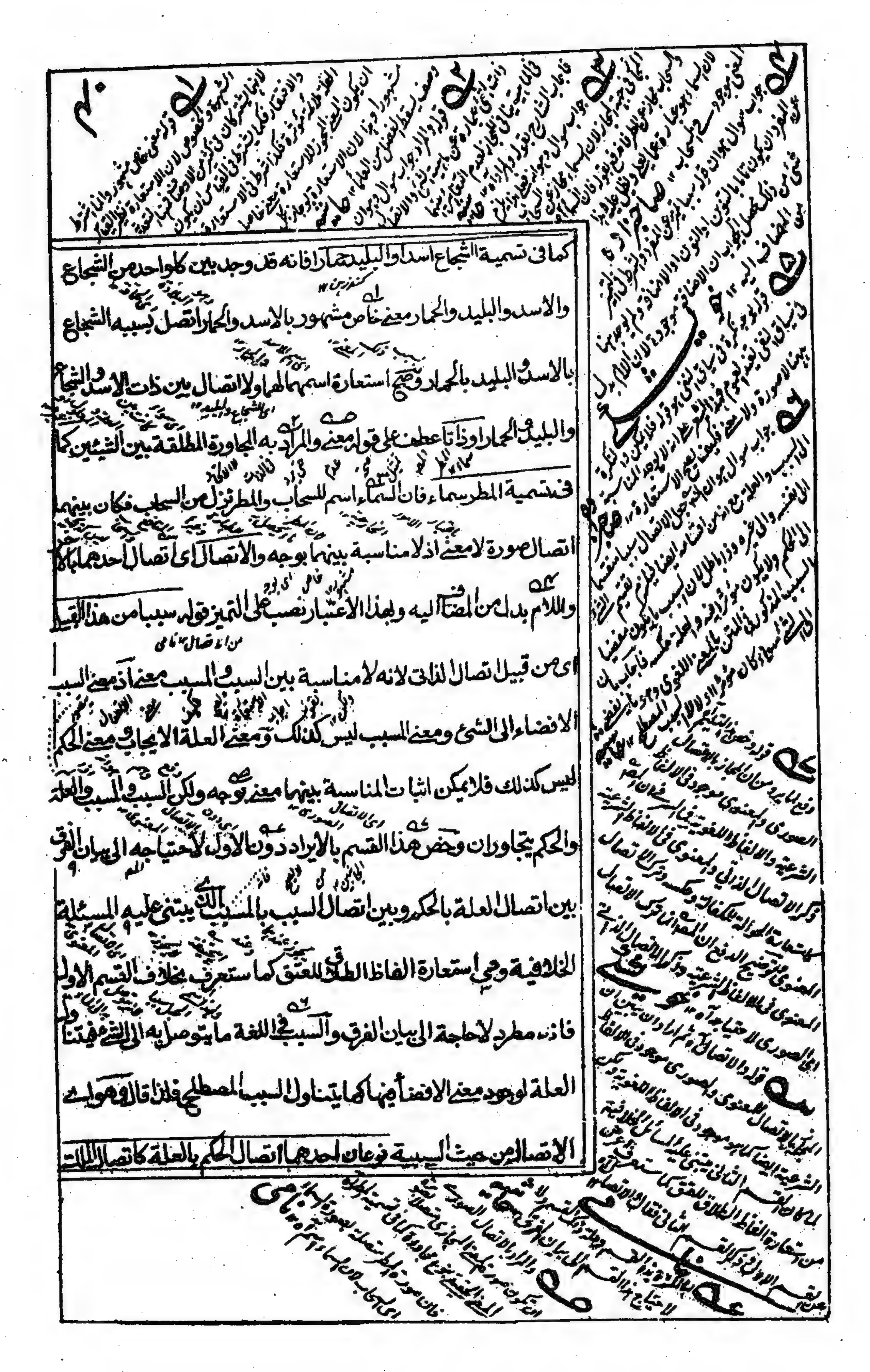
المعتبرة فى الاستعارة المقابلة للمجاز المرسل كما ان القسم الثانى وهو الصورى يكون فى

المجاز المرسل ويرجع اليهما انواع العلاقة المعتبرة فى المجاز الذى مر تفسيره والقوم

انما لم يحصروا فى واحد مع انهم حكموا بان الانتقال فى المجاز من الملزوم الى اللازم

لان غرضهم بيان وجه اللزوم وسببه وذلك السبب هو العلاقة ولك ان تجعل نفس

اللزوم علاقة فتامل معنى اى فى الوصف الخاص الذى اشتهر به المستعار منه



كما في تسمية الشجاع اسدا والبليد حمارا فانه قد وجد بين كل واحد من الشجاع
والاسد والبليد والحمار معنى خاص مشهور بالاسد والحمار اتصل بسببه الشجاع
بالاسد والبليد بالحمار وصح استعارة اسمهما لهما ولا اتصال بين ذات الاسد والشجاع
والبليد والحمار او ذاتا عطف على قوله معنى والمراد به المجاورة المطلقة بين الشيئين كما
في تسمية المطر سماء فان السماء اسم للسحاب والمطر نزل من السحاب فكان بينهما
اتصال صورة لا معنى اذ لا مناسبة بينهما بوجه والاتصال اي اتصال احدهما بالآخر
واللام بدل من المضاف اليه ولهذا الاعتبار نصب على التميز قوله سببا من هذا القبيل
اي من قبيل اتصال الذاتي لانه لا مناسبة بين السبب والمسبب معنى اذ معنى السبب
الافضاء الى الشيء ومعنى المسبب ليس كذلك ومعنى العلة الايجاب ومعنى الحكم
ليس كذلك فلا يمكن اثبات المناسبة بينهما معنى بوجه ولكن السبب والمسبب والعلة
والحكم يتجاوران وخص هذا القسم بالايراد دون الاول لاحتياجه الى بيان الفرق
بين اتصال العلة بالحكم وبين اتصال السبب بالمسبب الذي يبتني عليه المسئلة
الخلافية وهي استعارة الفاظ الطلاق للعتق كما ستعرف بخلاف القسم الاول
فانه مطرد لا حاجة الى بيان الفرق والسبب في اللغة ما يتوصل به الى الشيء فيتناول
العلة لوجود معنى الافضاء فيها كما يتناول السبب المصطلح فلذا قال وهو اي

الاتصال من حيث السببية نوعان احدهما اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك

الذى هو الحكم بالشراء اى الذى هو العلة وانه اى اتصال الحكم بالعلة
يوجب الاستعارة من الطرفين يريد ان بعض انواع العلاقة بين الشيئين
مما يصح المجاز من الجانبين وبعضها من جانب واحد لان الشرط فى صحة
الاستعارة ان يكون المستعار له متصلا بالمستعار منه ليصير بمنزلة لازم
من لوازمه فيصح ذكر الملزوم وارادة اللازم لان مبنى المجاز على ما عرف
على الانتقال فالملزوم اصل ومتبوع من جهة ان منه الانتقال واللازم
فرع وتبع تابع من جهة ان اليه الانتقال فان كان الاتصال لشيئين بحيث
يكون كل واحد منهما اصلا وفرعا من وجه جاز الاستعارة من الجانبين
والا جاز استعمال اسم الاصل فى الفرع دون العكس واتصال الحكم بالعلة
من القبيل الاول لان العلة لم تشرع الا لاجل حكمها والحكم لا يثبت الا
بالعلة فاصالة العلة من جهة احتياج الحكم اليها والحكم لكونه مقصودا
بالذات لان الاحتياج بالذات انما هو الى الاحكام فكان علة غائية
متقدمة ذهنا على علتها ولهذا قالوا الاحكام علل مالية والاسباب
علل آلية واذا كان حال العلة والحكم كذلك فاستوى الاتصال بين العلة
والحكم فعمت الاستعارة من الجانبين ولم يختص بجانب واحد والاستعارة
يستعمل فى الاصول مرادفا للمجاز المطلق ولهذا اى لعموم الاستعارة من الجانبين

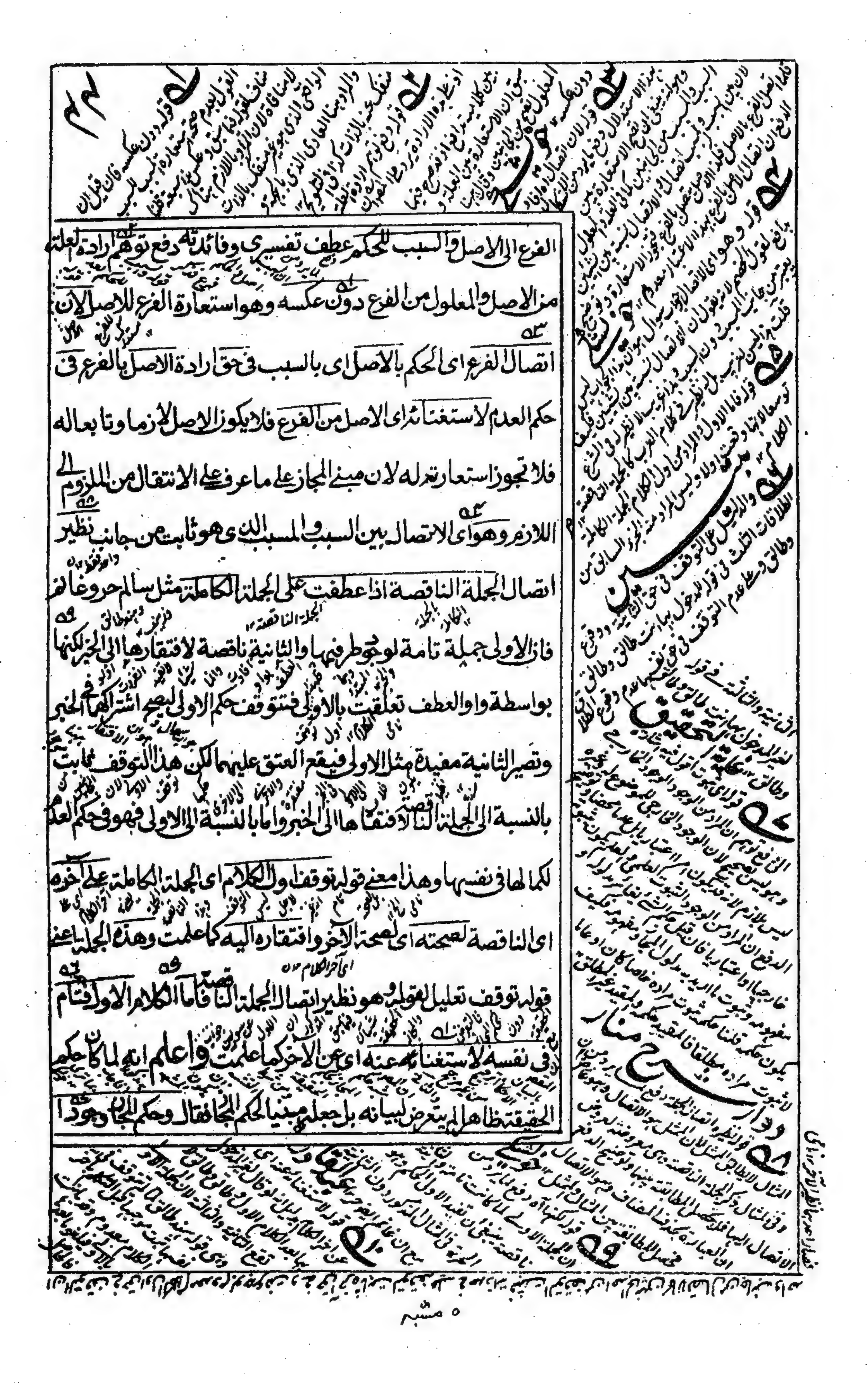
الافتقار الى العلة المعينة غير مشروط فى هذا الباب لانه لو شرط ذلك لم يجز استعارة العلة للحكم الا اذا كان مختصا بها وهو خلاف اجماع اهل اللسان فانهم يستعيرون

قلنا في حق من قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد فباعه اى
ذلك النصف ثم اشترى نصف الآخر يعتق هذا النصف الاخير لوجود الشرط
وهو شراء عبد ويفهم منه انه لو اشترى ذلك النصف الذى باعه مرة اخرى بان
اشترى من الذى باعه منه لا يعتق وانما وضع المسئلة في عبد منكر لانه لو قال
ان ملكت هذا العبد واشتريته يعتق نصف الآخر في فصل الملك ايضا
لان الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر في غير المعين ويلغو في المعين لانه يعرف
بالاشارة ولو قال ان ملكت عبدا فهو حر والمسئلة بحالها لا يعتق النصف الآخر ما لم
يجتمع الكل اى كل العبد في ملكه فان الملك المطلق محمول على الكمال وذلك
بصفة الاجتماع الا ترى انه يقال في العرف ما ملكت مائتى درهم ولو ملكت
متفرقة اكثر منها واما الشراء فيتحقق بعد زوال الملك البعض الا ترى انه لو
حلف على شراء عبد فاشتراه بوكالة الغير يحنث فان عنى باحدهما اى الملك
او الشراء الآخر تعمل بنيته في الموضعين فيجوز ارادة الشراء من الملك في القول
الثاني وارادة الملك من الشراء في الاول لكن فيما فيه تخفيف عليه اى على القائل
فان ارادة الملك من الشراء في الاول تخفيف حيث لا يعتق النصف الآخر لا يصدق
القائل في القضاء خاصة للتهمة ويصدق ديانة اى لو استفتى المفتي يجيبه على
وفق ما نوى ولو رفع الى القاضي يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت الى ما نوى لكان



التهمة لا لعدم الجواز واعلم ان قوله قلنا الى قوله فان عنى تمهيد للتفريع و
التفريع هي قوله فان عنى الخ والنوع الثاني اتصال الفرع بما اى بالسبب الذي
هو سبب محض المراد بالسبب المحض ما يفضي الى الفرع ولا يكون شرعيته لاجله
كملك الرقبة اذ ليس شرعيته لاجل حصول ملك المتعة لان ملك الرقبة مشروع
مع امتناع ملك المتعة كما في العبيد والاخت من الرضاع فهذا ليس بمتصل
بسببه وليس بلازم له ولا بد من الاتصال فلا يجوز استعارة السبب للسبب ولما
كان لفظ السبب قد يطلق على العلة ايضا قيده بالمحض وبينه بانه ليس بعلة
وضعت له اى للفرع فالعلة موضوعة للحكم كالبيع للملك والسبب ليس كذلك
كاتصال زوال ملك المتعة بزوال ملك الرقبة فيجوز استعارة الفاظ العتق
لزوال ملك المتعة فلو قال لامرأته اعتقتك واراد به الطلاق صح فان الاعتاق
وان كان موضوعا لاثبات القوة الا ان الغرض منه ازالة ملك الرقبة وقد
يقام الغرض من المعنى الحقيقي مقامه ويجعل كانه نفس الموضوع له فيستعمل اللفظ
الموضوع لاجل الغرض في مسببه كالبيع والهبة الموضوعين لغرض اثبات ملك
الرقبة في ملك المتعة بالفاظ العتق متعلق بالاتصال او بالزوال اى اتصال
زوال ملك المتعة بالفاظ العتق من حيث كونه تبعا اى تابعا لزوال ملك الرقبة
وانه اى اتصال الفرع بالسبب المحض يوجب استعارة الاصل للفرع لاحتياج

لا يشترط كون الواسطة بين السبب والمسبب بل يقولون السبب ما كان مشروعا لاجل السبب سواء كان مفضيا اليه بواسطة او لا والثاني مذهب المتأخرين وهم



الفرع الى الاصل والسبب للحكم عطف تفسيري وفائدته دفع توهم ارادة العلة
من الاصل والمعلول من الفرع دون عكسه وهو استعارة الفرع للاصل لان
اتصال الفرع اى الحكم بالاصل اى بالسبب فى حق ارادة الاصل بالفرع فى
حكم العدم لاستغنائه اى الاصل من الفرع فلا يكون الاصل لازما وتابعا له
فلا تجوز استعارته له لان مبنى المجاز على ما عرف على الانتقال من الملزوم الى
اللازم وهو اى الاتصال بين السبب والمسبب الذى هو ثابت من جانب نظير
اتصال الجملة الناقصة اذا عطفت على الجملة الكاملة مثل سالم حر وغانم
فان الاولى جملة تامة لوجود طرفيها والثانية ناقصة لافتقارها الى الخبر لكنها
بواسطة واو العطف تعلقت بالاولى فتوقف حكم الاولى ليصح اشتراكهما فى الخبر
وتصير الثانية مفيدة مثل الاولى فيقع العتق عليهما لكن هذا التوقف ثابت
بالنسبة الى الجملة الناقصة لافتقارها الى الخبر واما بالنسبة الى الاولى فهو فى حكم العدم
لكمالها فى نفسها وهذا معنى قوله توقف اول الكلام اى الجملة الكاملة على آخره
اى الناقصة لصحته اى لصحة الآخر وافتقاره اليه كما علمت وهذه الجملة اعنى
قوله توقف تعليل لقوله وهو نظير اتصال الجملة الناقصة فاما الكلام الاول فتام
فى نفسه لاستغنائه عنه اى عن الآخر كما علمت واعلم انه لما كان حكم
الحقيقة ظاهرا لم يتعرض لبيانه بل جعله مبنيا لحكم المجاز فقال وحكم المجاز وجود ا



ای ثبوت ما ای معنی ارید به ای بالمجاز خاصا کان المجاز او عاما کما اسے
کثبوت هو ای ذلک الثبوت حکم الحقیقة ولهذا ای لجریان العموم فی المجاز
جعلنا لفظة الصاع الواقع فی حدیث ابن عمر لا تبیعوا الدرهم بالدرهمین ولا
الصاع بالصاعین عاما فیما یحله ویجاوره لفظ الصاع مفعول اول لجعل وعاما
مفعول ثان له وقوله لا تبیعوا بیان للحدیث وقوله ویجاوره بیان لما یحله فسره
به تنبیها علی انه لیس المراد بالحلول ههنا ما هو المتعارف بین الحکماء من انه
الاختصاص الناعت بالمنعوت ای الاختصاص الذی یصیر به الحال نعتا والمحل منعوتا
اذا عرفت هذا فاعلم ان المراد بلفظ الصاع ههنا لیس معناه الحقیقی بالاجماع
وانما المراد ما یحله مجازا بطریق استعمال المحل فی الحال وهو اسم جنس محلی باللام
الاستغراق فیتناول جمیع ما یحله من المطعوم وغیره کما لو ذکر ما یحله
بلفظ یدل علیه بطریق الحقیقة فیدل بعبارته علی عمومه علی ان الربوا یجری فی
غیر المطعوم ایضا کالجص باشارته علی ان الکیل هو العلة لانه لما کان المراد من
الصاع ما یکال به صار تقدیر الکلام ولا ما یکال بالصاع بما یکال بالصاعین
وابی الشافعی عن ذلک ای عن عموم المجاز وقال لا عموم للمجاز لانه ای المجاز
ضروری لان الاصل ان لا یجوز استعمال الالفاظ فی غیر موضوعاتها لتادیته
ذلک الی الاختلال بالفهم الا انه یصار الیه ای الی المجاز توسعة للکلام

على الناس والضرورة تندفع بارادة بعض الافراد فلا يثبت الكل كالمقتضى

ومبنى هذا على ان المجاز يختص فيما اذا لم يكن للمعنى لفظ يدل عليه حقيقة

واعلم ان صاحب التوضيح قد نسب هذا المذهب الى بعض اصحاب الشافعي وقال صاحب

التلويح القول بعدم عموم المجاز مما لم نجده في كتب الشافعية وهذا اي القول

المذكور باطل لان المجاز موجود في كتاب الله تعالى والله اعاد اسم الله تعالى

للتبرك والتلذذ تعالى جملة معترضة للمدح بتعاليه عن العجز والضرورة

فلو كان المجاز ضروريا بالمعنى الذي اراده الخصم لم يصح وروده في كلام الله تعالى

وفيه نظر لان هذه الضرورة لا يستلزم العجز المنافي للالوهية فان ذلك لقصور

في المقدور لانه غير قابل للصورة الاخرى اذ المعنى المجازي ليس له حقيقة فلا يتصور

اداءه الا بالمجاز بل الجواب انه يجوز للمتكلم اداء المعنى بالمجاز كما يجوز اداءه بالحقيقة

حيث يتحقق ولا ينحصر المجاز فيما لا حقيقة فيه كما زعم الخصم فعلم انه ليس

بضروري بالمعنى الذي اراده ويمكن ان يوجه كلام المتن بان المراد حمل كلام الخصم

على انه اراد ان المجاز ضروري بمعنى انه لا يتاتى للمتكلم بالمجاز الا اذا لم يجد الى

الحقيقة سبيلا وان كان الحقيقة متحققة فدفعه بما ذكره وانما حمله على

هذا دون ما ذكره سابقا لغاية بعده عما هو الواقع ومن حكم الحقيقة والمجاز

استحالة اجتماعهما اي معنى الحقيقي والمجازي لا كون اللفظ حقيقة ومجازا فانه



محال اذ المجاز مشروط بقرينة مانعة عن ارادة الموضوع له ولو لم يشترط
ذلك فهو ايضا يكون مجازا اذ استعماله فى المعنيين استعمال فى غير ما وضع
له بل اللفظ عند ارادة المعنى الحقيقى والمجازى يكون مجازا البتة مرادين بلفظ
واحد احترز به عما اذا كانا داخلين فى المراد بان يستعمل اللفظ الموضوع للكل
فيما يعمه وغيره كاستعمال لفظ الدابة فيما يدب على وجه الارض عرفا كما لا يستحيل
ان يكون الثوب الواحد بكماله على اللابس اى على الذى يلبسه سواء كان اللابس
واحدا او متعددا والاخير هو المراد ملكا وعارية فى زمان واحد فان المعنى الحقيقى
والمجازى بمنزلة لابسين واللفظ بمنزلة الثوب والحقيقة بمنزلة الملك والمجاز
بمنزلة العارية فكما لا يجوز هذا لا يجوز ذلك فى الاولى ان يقال اللفظ بمنزلة
الثوب والمعنى من حيث هو بمنزلة اللابس واستعمال اللفظ فيه بمنزلة لبس اللابس
واتصاف استعمال اللفظ بالحقيقة والمجاز بمنزلة اتصاف لبس الثوب بالملك
والعارية فكما لا يجوز هذا لا يجوز ذلك وكما يقتضى وجود الملك والعارية تعدد
الملبوس كذلك يقتضى وجود الحقيقة والمجاز تعدد اللفظ الذى هو بمنزلة
الملبوس فاذا كان اللفظ متحدا ينبغى ان يكون المعنى كذلك كما اذا اتحد الثوب
ينبغى ان يكون اللابس كذلك والا يلزم اجتماع وصفين متنافيين يعنى ان
الوحدة فى احدهما نوعية وفى الاخر شخصية وهو سهل وبالجملة هذا



توضيح للمطلوب بعد ما ثبت عدم ورود اللغة به ولهذا اى لاستحالة

اجتماعهما قال محمد في الجامع الكبير لو ان عربيا الولاء عليه احترز به عن

اهل الكتاب من العرب فان تقريرهم على الكفر بالجزية واسترقاقهم جائزان

بخلاف مشركيهم فان فيهم اما الاسلام او السيف دون الاسترقاق وانما وضع

المسئلة فيه ليصح الوصية اذ لو كان للموصي موالي اعتقوه وموالي اعتقهم بطل

الوصية الا ان يبين في حيوته لان لفظ المولى مشترك بينهما اوصى بثلث

ماله لمواليه قيد به ليصح الوصية بلا توقف على اجازة الورثة وله اى

للعربي معتق على صيغة المفعول واحد فاستحق النصف من الثلث لان

للاثنين في الوصايا حكم الجمع وكان النصف الباقي من الثلث مردودا الى الورثة

ولا يكون لموالي مولاه شيء من الوصية لان الحقيقة وهو معتق الموصي

اريد بهذا اللفظ فبطل المجاز وهو معتق المعتق فان المعتق الحقيقي

لزيد مثلا هو الذي اعتقه زيد بلا واسطة واما الذي اعتقه معتق زيد

فليس هو معتقه حقيقة وانما عمهم اى موالي الموالي في ابناء الابناء الامان

فيما اى في الاستيمان اذا استامنوا اى الكفار ومرجع الضمير يعلم من السياق

على ابنائهم ومواليهم لان اسم الابناء والموالي ظاهر يتناول الفروع

فان بني الابن ينسبون الى الجد بالبنوة مجازا يقال بنو هاشم وكذا معتق



معتق الرجل ينسب اليه بالولاء مجازا باعتبار انه بسبب لعتقه باعتاق
الاول لكن بطل العمل به اى بهذا التناول لتقدم الحقيقة على المجاز فى الارادة
فلم يثبت الامان لهم باعتبار تناول الاسم اياهم فبقى مجرد الاسم شبهة
فى حقن الدم اذ الشبهة ما يشبه الحق وليس بحق وههنا كذلك فان ظاهر
الاسم يدل على ثبوت المدلول المجازى وليس بثابت فظهر ان شمول الامان
اياهم ليس من جهة تناول اللفظ حتى يرد انه جمع بين الحقيقة والمجاز
بل من جهة ان الامان لحقن الدماء وهو مبنى على التوسعة اذ الانسان
بنيان الرب فاندفع ما يقال انكم جمعتم بين الحقيقة والمجاز فيه فصار
اى بقاء مجرد الاسم فى كونه شبهة كالاشارة اذا دعى بها اى دعى المسلم
بالاشارة الكافر الى نفسه بان اشار انزل ان كنت رجلا تريد القتال فظن الكافر
انها امان فانه يثبت الامان لصورة المسالمة وان لم يكن الدعاء الكافر ذلك
اى الامان وهذا اولى من ان يجعل ذلك اشارة الى المسالمة بتاويل الامان
او الى الاشارة بتاويل فعل الاشارة كما فعله الشارح المحقق حقيقة اى من
حيث الحقيقة بل هو امان صورة فقط فكما جعل مجرد الصورة ههنا سببا لحقن
الدم كذلك جعل مجرد الاسم سببا له ثمه ولما كان يرد عليه انكم قد اعتبرتم صورة
الاسم شبهة فى حقن الدم فى الاستيمان على الابناء فى حق ابناء الابناء ولم يعتبروها

+ متعلق بقوله اعتبرتم

في الاستيمان على الاباء والامهات في حق الاجداد والجدات فيما اذا قالوا امنونا
على ابنائنا وامهاتنا اشار الى دفعه فقال وانما ترك في الاستيمان على الاباء
والامهات اعتبار الصورة ترك فاعل ترك واعتبر الاعتبار مقاما في حق الاجداد والجدات
حيث لم يثبت الامان لهم مع ان الاسم يتناولهم صورة لان اعتبار الصورة بعد
صيرورة الحقيقة مرادة باللفظ لاجل ثبوت الحكم في محل آخر يكون خبر لان
بطريق التبعية وذلك اي اعتبارها بطريق التبعية انما يليق بالفروع دون
الاصول فان الابناء يتناول ابناء الابناء بطريق التبعية واما الاباء فلا يتناول
الاجداد لانهم اصولهم فلاجرم ترك اعتبار الصورة في اثبات الامان لهم فان قيل
قد قالوا اي علماؤنا جميعا في حق من حلف لا يضع قدمه في دار فلان ولم يسم
دارا بعينها ولم يكن له نية انه اي الحلف يقع على الملك اي على الدار المملوكة والعارية
اي على الدار العارية والاجارة اي الدار المستاجرة وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز
لان الاضافة الى فلان بالملك حقيقة وبغيره مجاز بدليل صحة النفي في غير الملك
وعدم صحته فيه ويحنث عطف على انه يقع اي قالوا في حلفه ان لا يضع قدمه
في دار فلان انه يحنث الحالف اذا دخلها اي دار فلان راكبا او ماشيا او حافيا
والدخول حافيا معنى حقيقي لوضع القدم بمعنى انه اذا دخلها حافيا صح ان يقال
حقيقة انه وضع القدم في الدار لان وضع الشيء في آخر ان يجعل الآخر ظرفا



بلا واسطة كوضع الدراهم في الكيس فاذا دخل الدار حافيا صح ان يقال انه

وضع القدم في الدار بخلاف ما اذا دخل راكبا او متنعلا وهذا اذا لم يكن له نية

فلو نوى حين حلف لا يضع القدم فيها ماشيا فدخل راكبا لم يحنث ويصدق

ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه وهذه حقيقة مستعملة غير

مهجورة كذا في المبسوط بخلاف وضع القدم بدون الدخول بان وضع قدميه وباقي

الجسد خارج الدار فانه حقيقة مهجورة حتى لو وضع القدم بلا دخول

لم يحنث وكذلك قال ابو حنيفة ومحمد اي قالا قولا مثل قول المذكور

في حق الجمع بين الحقيقة والمجاز فانهما قالا في حق من قال لله علي ان اصوم رجبا

وقع في عبارة فخر الاسلام غير منون بالعلمية والعدل عن الرجب لانه المراد رجب

بعينه اي الذي ياتي عقيب اليمين واما اذا ذكر منونا فالواجب صوم رجب من عمره

غير معين ولا يظهر اثر وجوب القضاء والكفارة الا في الوصية لان الفوات لا يتحقق

فيه الا بالموت فيلزم الوصية عند الفوت بالفدية والكفارة ونوى به اي بهذا القول

اليمين انه اي القول المذكور كان نذرا ويمينا هذا مقولة قولهما وفيه اي فيما

ذكر من المسائل جمع بين الحقيقة والمجاز واعلم ان هذه المسئلة على ستة

اوجه لان القايل اما ان لا ينوي شيئا او ينوي النذر مع نفي اليمين او بدونه

او ينوي اليمين مع نفي النذر او بدونه او ينوي النذر واليمين جميعا فالثلثة

الاول نذر بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق وفى الاخرين خلاف فى الهما
اشار بقوله ونوى به اليمين اى مع نية النذر او من غير تعرض له لا نفيا ولا
اثباتا فعند ابى يوسف الخامس يمين والسادس نذر اذ لا يجوز الجمع بين الامرين
فترجح الحقيقة على المجاز فى السادس ويسقط الحقيقة بتعيين المجاز فى الخامس
وظهر منه وجه تخصيص لز وم الجمع بقولهما اذ عندهما كلاهما نذر ويمين
وهما معنيان مختلفان فموجب الاول الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوت
لا الكفارة وموجب الثانى المحافظة على البر والكفارة عند الفوت لا القضاء واللفظ
حقيقة فى النذر لانه المفهوم لغة وعرفا ولهذا لا يتوقف على النية مجازا
فى اليمين ولهذا يتوقف ثبوته على قرينة وهى النية وارادتهما معا جمع بين
الحقيقة والمجاز قلت وضع القدم صار مجازا عن معناه معبرا به عن الدخول
وهو يعم الكل واضافة الدار يراد بها اى بالاضافة نسبة السكنى بدلالة
العادة فان الدار لا يهجر لذاتها بل لبعض ساكنها الا ان السكنى قد يكون حقيقة
وهو ظاهر وقد يكون دلالة بان يكون ملكا فيتمكن من السكنى فيها فيحنث
بالدخول فى الدار المملوكة سواء كان غيره ساكنا فيها او لا صرح به فى الظهيرية
وذكر شمس الائمة انه لو كان غيره ساكنا فيها لا يحنث لانقطاع النسبة اليه
بفعل غيره فاعتبر عموم المجازى فى الصورتين فيدخل فى عموم الدخول الركوب

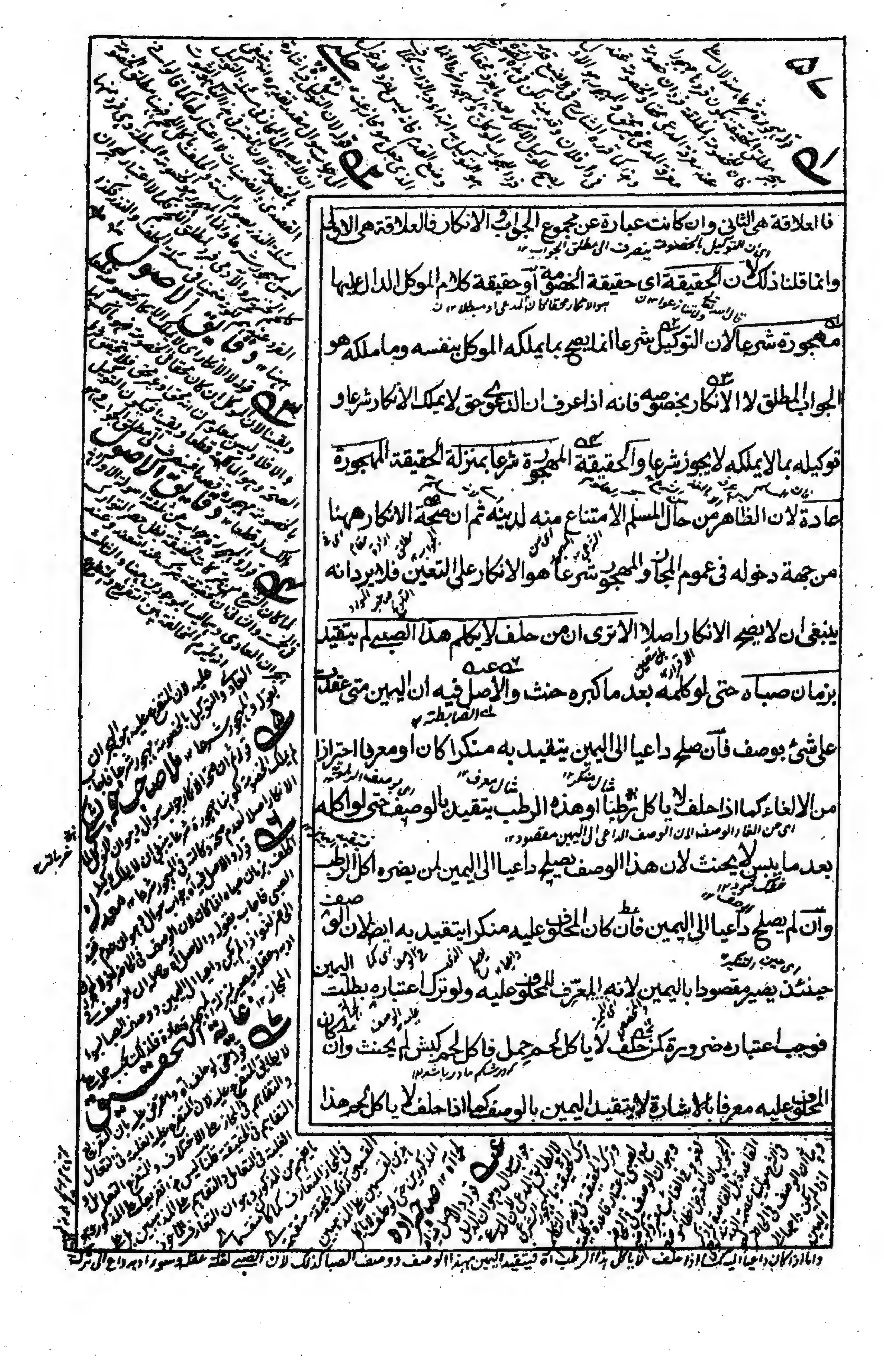


والمشي والحفي وفي عموم السكنى الملك والاعارة والاجارة وهواي اعتبار
العموم ههنا نظير اعتباره فيما لو قال عبده حر يوم يقدم فلان ولم ينو شيأ
فقدم ليلا او نهارا اعتق عبده لان هذا مستلزم للجمع بين الحقيقة والمجاز
ظاهرا لان حقيقة اليوم النهار واطلاقه على الليل مجاز الا انه ليس بجمع بينهما
حقيقة بل هو من قبيل عموم المجاز لان اليوم متى قرن بفعل لا يمتد حمل على
مطلق الوقت ثم مطلق الوقت يدخل فيه الليل والنهار والمعتبر في الامتداد
وعدمه هو الفعل الذي تعلق به اليوم كحر تربك يوم يقدم فلان لا الفعل الذي
اضيف اليه اليوم كقدوم فلان لان اليوم حقيقة في النهار فلا يعدل عنه الا
عند تعذره وذلك فيما اذا كان الفعل الذي تعلق به اليوم غير ممتد لان الفعل
المنسوب الى ظرف الزمان بواسطة تقدير في دون ذكره يقتضي كون الظرف
معيارا له غير زائد عليه مثل صمت الشهر فانه يدل على صوم جميع ايامه
بخلاف صمت في الشهر فاذا امتد الفعل امتد الظرف ليكون معيارا
له فيصح حمل اليوم على حقيقته وهو بياض النهار واذا لم يمتد الفعل لم يمتد
لان الممتد لا يكون معيارا لغير الممتد فحينئذ يجب ان يكون مجازا عن جزء
الزمان الذي لا يعتبر في العرف ممتدا سواء كان من الليل او النهار واما مسئلة
النذر غير مسئلة النذر عما فهم مما سبق من ان من قال لله علي ان اصوم

رجبا ونوى به اليمين كان نذرا ويمينا فليس ذلك القول المعبر عنه
بالمسئلة بجمع اى جامع للحقيقة والمجاز ايضا كما لم يكن الجمع بينهما في
نظائره لان الممتنع اجتماعهما حقيقة ولم يوجد ذلك ههنا بل هو اى القول
المذكور نذر بصيغته لا غير لانه موضوع لذلك يمين بواسطة
موجبه اى حكمه وهو اى موجب النذر اى معنى المقصود بصيغة النذر
الايجاب اى ايجاب المنذور الذى كان جائز الترك والفعل لان نذر الواجب
في نفسه لا يصح لان ايجاب المباح يصلح يمينا اى ايجاب المباح الذى هو
موجبه لما كان مستلزما لتحريم ضده الذى هو اليمين فان تحريم المباح
يمين كان صالحا لان يجعل هو ايضا يمينا بذلك الاعتبار اى باعتبار استلزامه
لما هو يمين وهو تحريم ضد المباح كتحريم المباح فانه لا شك في كونه يمينا
والحاصل ان دلالة اللفظ على لازم معناه لا يكون بطريق المجاز ما لم يستعمل
فيه ولم يرد اللازم به مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له لان
الحقيقة ايضا يدل على جزء المعنى ولازمه بطريق التضمن والالتزام ولا
يصير بذلك اللفظ مجازا فان فهمهما قد يكون من حيث انهما نفس المراد فاللفظ
يكون مجازا وقد يكون من حيث انهما جزء المراد ولازمه فاللفظ
يكون حقيقة وههنا لم يرد باللفظ الا معناه الموضوع له فقط وهذا

اى اجتماع الامرين بالصيغة والموجب كشراء القريب فانه اى شراء القريب
تملك بصيغة وهي شريت مثلا فانها لاثبات الملك تحرير بموجبه فان
الملك في القريب يوجب العتق كما ورد به النص فكان الشراء اعتاقا بواسطة
حكمه لا بصيغته وههنا اشكال وهو انه ان كان اليمين ثابتا بموجبه
يلزم ان لا يتوقف على النية وهو باطل وان لم يكن ثابتا بموجبه يلزم الجمع
بين الحقيقة والمجاز واجاب عنه الامام السرخسي ان تحريم ترك المنذور
ثبت بموجب النذر ولا يتوقف على القصد الا ان كونه يمينا يتوقف على
القصد لان الشرع لم يجعله يمينا الا عند القصد بخلاف شراء القريب فان
الشرع جعله اعتاقا قصده او لم يقصده ومن حكم هذا الباب اى باب الحقيقة
والمجاز ان العمل بالحقيقة متى امكن اى لم يمنع من ارادة الموضوع له مانع
سقط العمل بالمجاز اى اذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز يحمل على الحقيقة
الا ان يدل دليل على كونه مجازا وهذا مذهب العامة وذهب البعض الى ان
اللفظ اذا استعمل في المعنى الحقيقي والمجازي يصير مجملا والصحيح قول العامة لان المستعار
وهو المجاز لا يزاحم الاصل وهو الحقيقة وهذا ظاهر ثم اشار المصنف الى بيان
المانع من ارادة الحقيقة فقال فان كانت الحقيقة متعذرة اى لا يتوصل
اليها الا بمشقة كما اذا حلف لا ياكل من هذه النخلة اليمين اما للحمل او للمنع

وهما انما يكونان في الاثبات فيكون تقدير الكلام ان اكلت من هذه النخلة
واكلها متعذرة لا يتيسر الا بمشقة او مهجورة اي يتيسر الوصول اليها ولكن
ترك ارادتها كما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان فوضع القدم يمكن
الوصول اليها بلا مشقة لكن هجر ارادتها من هذا اللفظ صير الى المجاز
ان وعلى هذا اي بناء على ما ذكرنا من ان في الحقيقة المتعذرة والمهجورة
يصار الى المجاز قلنا ان التوكيل بالخصومة اي اذا قال رجل لآخر وكلتك
بالخصومة مع فلان ينصرف اي التوكيل الى مطلق الجواب وهذا استحسان
ويتفرع عليه انه لو اقر على موكله يصح اقراره وفي القياس لا يجوز اقراره وهو
قول ابي يوسف اولا وزفر والشافعي لانه وكل بالمنازعة والاقرار موافقة
فكان مخالفا وضدا لما امر به والتوكيل بالشيء لا يتضمن الضد وجه الاستحسان
انا تركنا هذه الحقيقة وجعلنا التوكيل بالخصومة توكيلا بالجواب مطلقا مجازا
اطلاقا لاسم السبب على المسبب لان الخصومة سبب الجواب او هو اطلاق الاسم الجزء على الكل
لان الانكار الذي ينشأ منه الخصومة بعض الجواب فيدخل في عمومه الاقرار والانكار
هذا ما ذكره الشارح المحقق وفيه نظر لان الجواب ليس عبارة عن مجموع الامرين
بل هو عبارة عن المعنى الاعم الصادق على كل واحد منهما فحينئذ الاولى ان يقال او كلي
الجزء او المقيد في المطلق لان الخصومة كانت عبارة عن جواب المقيد بقيد الانكار



فالعلاقة هي الثاني وان كانت عبارة عن مجموع الجواب الانكار فالعلاقة هي الاولى وانما قلنا ذلك لان الحقيقة اي حقيقة الخصومة او حقيقة كلام الموكل الدال عليها مهجورة شرعا لان التوكيل شرعا انما يصح بما يملكه الموكل بنفسه وما ملكه هو الجواب المطلق لا الانكار بخصوصه فانه اذا عرف ان المدعي محق لا يملك الانكار شرعا وتوكيله بما لا يملكه لا يجوز شرعا والحقيقة المهجورة شرعا بمنزلة الحقيقة المهجورة عادة لان الظاهر من حال المسلم الامتناع منه لدينه ثم ان صحة الانكار ههنا من جهة دخوله في عموم المجاز والمهجور شرعا هو الانكار على التعين فلا يرد انه ينبغي ان لا يصح الانكار اصلا الا ترى ان من حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد بزمان صباه حتى لو كلمه بعد ما كبره حنث والاصل فيه ان اليمين متى عقدت على شيء بوصف فان صلح داعيا الى اليمين يتقيد به منكرا كان او معرفا احترازا من الالغاء كما اذا حلف لا ياكل رطبا او هذه الرطب يتقيد بالوصف حتى لو اكله بعد ما يبس لا يحنث لان هذا الوصف يصلح داعيا الى اليمين لمن يضره اكل الرطب وان لم يصلح داعيا الى اليمين فان كان المحلوف عليه منكرا يتقيد به ايضا لان الوصف حينئذ يصير مقصودا باليمين لانه المعرف للمحلوف عليه ولو ترك اعتباره بطلت فوجب اعتباره ضرورة كمن حلف لا ياكل لحم حمل فاكل لحم كبش لم يحنث وان المحلوف عليه معرفا بالاشارة لا يتقيد اليمين بالوصف كما اذا حلف لا ياكل لحم هذا



الحمل فاكل بعد ما صار كبشا يحنث لان الوصف للتقييد او للتعريف ولا يصلح للتقييد
لانه لا يصلح داعيا الى اليمين فان من امتنع عن اكل لحم الحمل الضرير يلحقه كان اشد امتناعا
من اكل لحم الكبش ولا للتعريف ايض لحصوله بمعرف اقوى منه وهو الاشارة فيحمل على المجاز
وهو ان يجعل عبارة عن الذات كانه قال لا ياكل لحم هذا الحيوان واذا ثبت هذا كان
ينبغي ان يتقيد اليمين في قوله لا اكلم هذا الصبي بوصف الصبا لانه قد يصلح داعيا
الى الحلف بترك الكلام مع الصبيان لسفاهتهم الا ان هجران الصبي بترك كلامه
حرام مهجور شرعا كما جاء في الحديث وهذا معنى قوله لان هجران الصبي مهجور شرعا

فان كان للفظ له حقيقة مستعملة ومجاز متعارف اي غالب في التعامل عند
بعض مشايخ بلخ وفي التفاهم عند مشايخ العراق حتى لو حلف لا ياكل لحما فاكل لحم
ادمي وخنزير يحنث لان اللحم في التفاهم يقع عليهما فان لحمهما يسمى لحما ولا يحنث
عند بعض مشايخ بلخ لان لحمهما لا يوكل وفي المتن اشارة الى ان الحقيقة اذا كانت
مستعملة والمجاز غير مستعملة او كانا مستعملين لكن استعمال الحقيقة اكثر
او مساويا فالاعتبار للحقيقة بالاتفاق كما اذا حلف لا ياكل من هذه الحنطة
او لا يشرب من هذا الفرات ولا نية له فعند ابي حنيفة العمل بالحقيقة
اولى فعنده لا يحنث باكل الخبز بل باكل عين الحنطة وكذا لا يحنث بالشرب
من الاواني المملوءة من ماء الفرات بل بالكرع منها فان كلمة من لابتداء الغاية

فيقتضي ان يكون ابتداء شربه من الفرات لان الحقيقة مستعملة فيهما

اذ الحنطة عينها ماكولة عادة فانها تغلى وتقلى وقد توكل نياً حباً وكذا

الكرع واذا كان كذلك كان اللفظ محمولا على الحقيقة وعندهما العمل بعموم

المجاز اولى فيحنث باكل ما يتخذ من الحنطة كالخبز كما يحنث باكل عينها او

بالاغتراف من الفرات كما يحنث بالكرع وهذا وما سياتي صريح في ان المجاز

انما يترجح عندهما لعمومه وشموله الحقيقة وهو الموافق لكلام فخر الاسلام

ويوافقه ايضا كلام المنار وشروحه وكذا كلام غيره وكلام كثير من المتاخرين

يدل على ان المجاز المتعارف اولى سواء كان عاما متناولا للحقيقة اولا وسياتيك مزيد تفصيل

لهذا وهذا اي الاختلاف المذكور يرجع الى اصل آخر مختلف فيه وهو ان المجاز

خلف عن الحقيقة اي فرع لها في التكلم عند ابي حنيفة لا خلاف في ان المجاز

فرع للحقيقة بمعنى انها الاصل الراجح المقدم في الاعتبار وانما الخلاف في جهة الفرعية

فعنده هي في التكلم حتى يكفي صحة اللفظ من حيث العربية سواء صح معناه او لا

اي التكلم بلفظ الحقيقة اذا اريد به الموضوع له اصل في التكلم بهذا اللفظ

اذا اريد به المجاز خلف لانهما من اوصاف اللفظ فاعتبار الخلفية والاصالة

في التكلم اولى ليصير خلفا فيما هو وصفه لا في غيره وعندهما هي في الحكم

اي حكم الحقيقة اصل وحكم المجاز خلف عنه فان تعذر حكم الحقيقة بعارض

فيصير الى المجاز لاثبات حكمه حال كونه فرعا من حكم الحقيقة خلفا عنه حتى

يشترط امكان المعنى الحقيقي لهذا اللفظ لانه لا يتصور الفرع حيث لا يتصور

الاصل فاذا لم يكن حكم الحقيقة ممكنا يلغو الكلام بالكلية لان حكم الحقيقة محال

بالفرض وحكم المجاز الفرع يتفرع عن حكم الحقيقة يقتضي امكانه فحاصل الخلاف اشتراط

امكان المعنى الحقيقي عندهما وعدم اشتراطه عنده فقول القائل هذا ابني لعبد

اصغر سنا منه مجاز اتفاقا وان كان اكبر سنا منه فعنده مجاز يثبت به

العتق لصحة اللفظ وعندهما لغو لاستحالة المعنى الحقيقي وهو ان يكون الاكبر

مخلوقا من ماء الاصغر وبالجملة ان في كل موضع انعقد الكلام لايجاب الحكم الاصلي

وامتنع وجوده لعارض ينعقد لايجاب الحكم الخلفي وفي كل موضع لم ينعقد الحكم

الاصلي لا ينعقد الحكم الخلفي فقوله هذا ابني لاكبر سنا منه لم ينعقد الحكم الاصلي

وهو البنوة لاستحالته فلا يجعل مجازا عن حكمه كالغموس لم ينعقد للحكم الاصلي

وهو البر لم ينعقد للحكم الخلفي وهو الكفارة حتى لو كانت الحقيقة متصورة

بان كانت العبد اصغر سنا منه يصار الى المجاز لامكان الحقيقة وان كان

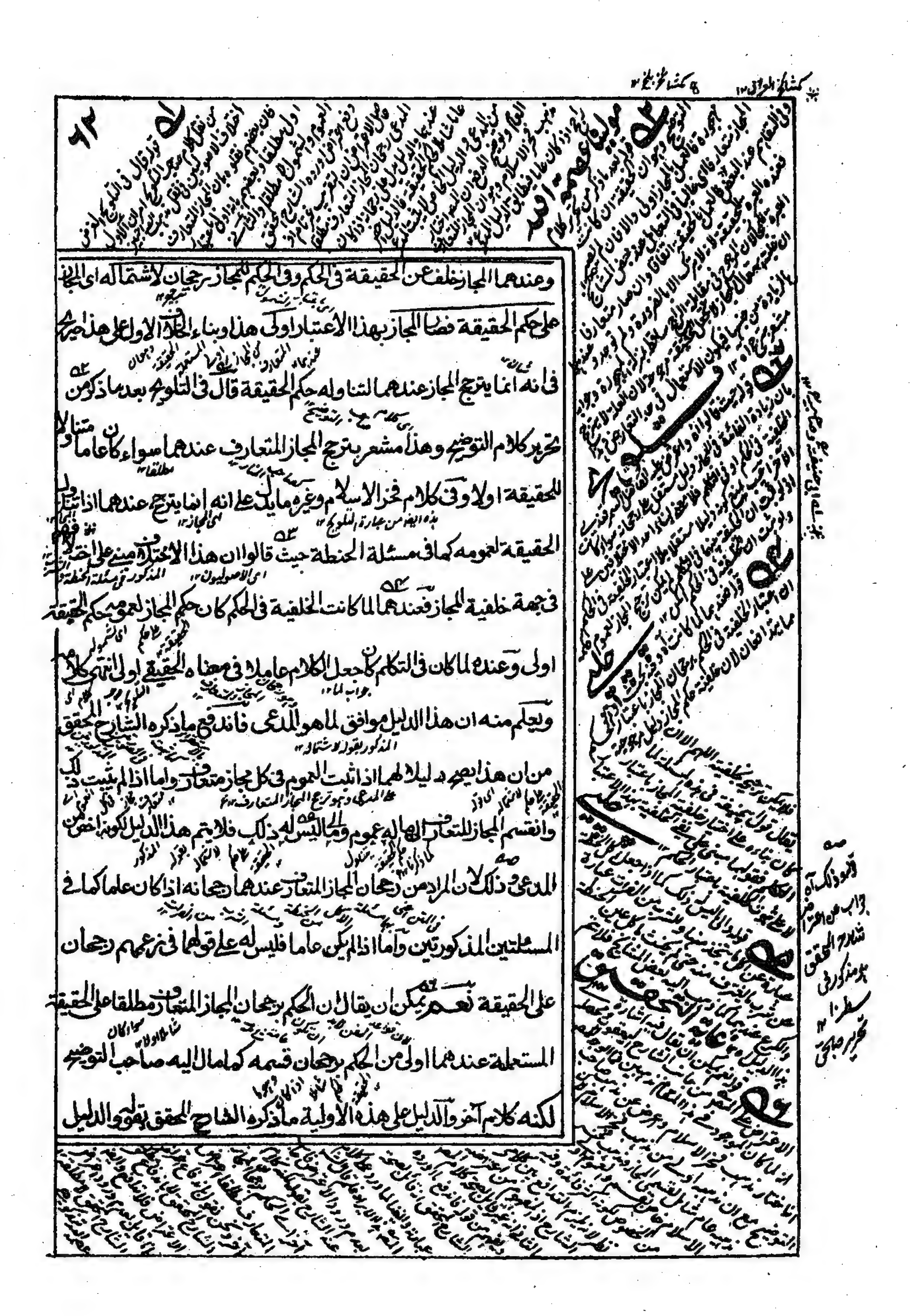
العبد معروف النسب من غيره لامكان ان يشتهر نسبه منه من غيره الا انه امتنع

اعماله للحكم لثبوت نسبه من الغير كما في الحلف على مس السماء فانه ينعقد في

حق الخلف وهو الكفارة لانعقاده في حق الاصل وهو البر اذ مس السماء متصورة



ووجه البناء ان خلفية المجاز لما كان في التكلم عنده من حيث انه يجعل عبارته قائمة مقام عبارته لا يثبت المزاحمة بين الاصل والفرع فجعل التكلم بالحقيقة عند امكان العمل به اولى من التكلم بالمجاز فصارت الحقيقة المستعملة اولى من المجاز وان كان متعارفا وعندهما لما كانت الخلفية باعتبار الحكم لانه هو المقصود دون العبارة وجب الترجح باعتبار الحكم وحكم المجاز راجح لعمومه فكان المجاز اولى لكونه اكثر فائدة حتى صحت الاستعارة به اي بالكلام عنده وان لم ينعقد الكلام اي وان لم يصح انعقاده لايجاب الحقيقة كما في قوله لعبده وهو اكبر سنا منه اي من القائل هذا ابني مقولة القول فاعتبر ابو حنيفة الرجحان في التكلم فان التكلم بالحقيقة اصل اذ التكلم بقوله هذا اسد للشجاع خلف عن التكلم بقوله هذا اسد للهيكل المعلوم من غير نظر في ثبوت الخلفية الى الحكم ثم يثبت الحكم به وهو الشجاعة بناء على صحة التكلم لا خلفا عن الشيء كما يثبت حكم الحقيقة بناء على صحة التكلم وكذا قوله هذا ابني لعبده فان نفس التكلم به خلف عن التكلم بقوله هذا ابني في محل الحقيقة ثم يثبت العتق بناء على صحة التكلم فصارت الحقيقة اولى من المجاز وبما ذكرنا ظهر لك ان لفظ هذا اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا ابني اذا اريد به البنوة وقد قيل ان لفظ هذا ابني اذا اريد بها الحرية خلف عن لفظ هذا حر فيكون التكلم باللفظ الذي يفيد المعنى بطريق المجاز خلفا عن التكلم باللفظ الذي يفيد عين ذلك المعنى بطريق الحقيقة



وعندهما المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم وفي الحكم للمجاز رجحان لاشتماله اي المجاز
على حكم الحقيقة فضلا المجاز بهذا الاعتبار اولى هذا وبناء الخلاف الاول على هذا صريح
في انه انما يترجح المجاز عندهما لتناوله حكم الحقيقة قال في التلويح بعد ما ذكر من
تحرير كلام التوضيح وهذا مشعر بترجح المجاز المتعارف عندهما سواء كان عاما متناولا
للحقيقة اولا وفي كلام فخر الاسلام وغيره ما يدل على انه انما يترجح عندهما اذا تناول
الحقيقة لعمومه كما في مسئلة الحنطة حيث قالوا ان هذا الاختلاف مبني على اختلافهم
في جهة خلفية المجاز فعندهما لما كانت الخلفية في الحكم كان حكم المجاز لعمومه حكم الحقيقة
اولى وعنده لما كان في التكلم كان جعل الكلام عاملا في معناه الحقيقي اولى انتهى كلامه
ويعلم منه ان هذا الدليل موافق لما هو المدعى فاندفع ما ذكره الشارح المحقق
من ان هذا يصير دليلا لهما اذا ثبت العموم في كل مجاز متعارف واما اذا لم يثبت ذلك
وانقسم المجاز المتعارف الى ما له عموم والى ما ليس له ذلك فلا يتم هذا الدليل لكونه اخص من
المدعى ذلك لان المراد من رجحان المجاز المتعارف عندهما رجحانه اذا كان عاما كما في
المسئلتين المذكورتين واما اذا لم يكن عاما فليس له على قولهما في زعمهم رجحان
على الحقيقة نعم يمكن ان يقال ان الحكم برجحان المجاز المتعارف مطلقا على الحقيقة
المستعملة عندهما اولى من الحكم برجحان قسمه كما مال اليه صاحب التوضيح
لكنه كلام آخر والدليل على هذه الاولوية ما ذكره الشارح المحقق بقوله والدليل



والدليل الشامل للقسمين ما ذكر في شرح الجامع البرهاني لصاحب المحيط ان

المجاز اذا كان اغلب استعمالا كانت العبرة للمجاز عندهما لان المرجوح بمقابلة

الراجح ساقط فكانت الحقيقة بمقابلته كالحقيقة المهجورة وفيه نظر لان غلبة

استعمال المجاز لا يجعل الحقيقة مرجوحة لان العلة لا يترجح بالزيادة من

جنسها فيكون الاستعمال في حد التعارض ثم جملة ما يترك به الحقيقة

في الشرعيات خمسة وبيّنها بقوله قد تترك الحقيقة بدلالة محل الكلام وبدلالة العادة

تشتمل العرف العام والخاص وقد يفرق بينهما باستعمال العادة في الافعال و

العرف في الاقوال وبيان تلك الدلالة ان الكلام موضوع للافهام فاذا

تعارف الناس استعماله لشئ ونقلوه من موضوعه اللغوي كان بحكم الاستعمال

كالحقيقة فيه وفيما سواه لعدم العرف كالمجاز لا يثبت الا بقرينة واعلم

ان الحقيقة ان كانت مهجورة فالعمل بالمجاز اتفاقا والا فان لم يكن المجاز متعارفا

غالبا في التفاهم او التعامل فالعمل بالحقيقة اتفاقا وان كان متعارفا فعنده

العمل بالحقيقة وعندهما العمل بالمجاز فلا يترك العمل بالحقيقة عنده الا اذا كانت

مهجورة وهذا هو المراد من قوله وقد يترك بدلالة العادة على ما يرد وليس المراد انه

قد تترك الحقيقة بمجرد التعارف والا لم يصح على مذهب ابي حنيفة كما اي كالمجاز

الذي ذكرناه من قوله لا يضع قدمه في دار فلان فان حقيقته وضع القدم

ولما كانت كلمة ما مشتركة بين الموصولة والمصدرية والموصوفة فقد فهم الابهام وتعيين ما هو المرام فسر الشارح كلمة ما



مهجورة حتى لا يحنث بها فانه لو اضطجع ووضع القدمين في الدار بحيث يكون
باقي الجسد خارجا عنها لا يقال في العرف انه وضع القدم في الدار وقد تترك
الحقيقة بدلالة محل الكلام فان المحل لما لم يقبل حكم الحقيقة تعين المجاز للتعذر كما في
قوله لا ياكل من هذه النخلة فان اليمين وقعت على الثمار حتى لو اكل عين النخلة لا يحنث
وقد تترك الحقيقة بدلالة معنى يرجع الى المتكلم كما اي كالمعنى الذي هو في يمين
الفور في الاصل مصدر من فارت القدر اذا غلت واشتدت ثم استعمل في السرعة
ثم سميت به الحالة التي لا لبث فيها فقيل رجع فلان من فوره اي من ساعته ومن
قبل ان يسكن ويسمى هذا اليمين به لان فيها سرعة البر بتحقق الاجتناب عن
الامر المخصوص الذي تقيد به اليمين كما اذا قال لامراته القاصدة للخروج
ان خرجت فانت طالق فانه يتقيد بتلك الخرجة حتى لو رجعت ثم خرجت
بعد ذلك لا تطلق فحقيقة الكلام وهو مطلق الخروج مهجورة بدلالة حال
المتكلم فان تعليقه في هذه الحالة يدل عرفا على انه اراد بالخروج تلك الخرجة
فتقيد بها وهذا النوع من اليمين سبق به ابو حنيفة وكانوا يقولون
قبله اليمين مؤبدة او موقتة فاخرج ابو حنيفة قسما ثالثا وهو المؤبدة
لفظا والموقتة معنى واخذ هذا من حديث جابر وابنه حيث دعيا
الى نصرة انسان فحلف ان لا ينصراه ثم نصراه بعد ذلك ولم يحنثا وقد تترك



الحقيقة بدلالة سياق النظم كما في قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء
فليكفر انا اعتدنا للظالمين نارا فمثل هذا الكلام حقيقة في التخيير والاذن
لكل واحد ان يختار ما شاء من الامرين لكن قوله انا اعتدنا قرينة مانعة
عن ذلك عقلا اذ لا عذاب على الاتيان بما اذن فيه وهذه القرينة لفظ خارج
عن هذا الكلام الموضوع للتخيير وكذا كل امر من الامرين مجاز للتوبيخ والانكار
لا حقيقة اذ لا يختص الايمان بمن شاء وكذا الكفر بدلالة العقل وبقوله انا
اعتدنا وقد تترك الحقيقة بدلالة اللفظ في نفسه بان يكون اللفظ متناولا
الافراد لعمومه على سبيل الوضع لكن يختص بالبعض نظرا الى ماخذ اشتقاقه
كما اذا حلف لا ياكل لحما ولا نية له فاكل لحم السمك لم يحنث القياس وان كان
يقتضي حنثه لدخول لحم السمك في عموم اللحم لانه لحم حقيقة لكنه يختص
بدلالة الاشتقاق فان تركيب هذا اللفظ يدل على الشدة والقوة يقال التحم
القتال اي اشتد والملحمة الوقعة العظيمة ثم سمي اللحم بهذا الاسم لقوة فيه
باعتبار تولده من الدم الذي هو اقوى اخلاط الحيوان وليس للسمك دم اذ
لو كانت لما عاش في الماء ويشترط الذبح لحله فكان في لحمه قصور من حيث المعنى
فكان صرف الاسم الى ماله قوة اولى من صرفه الى ما فيه قصور وان كان
الاسم حقيقة فيه وهذا الذي يسميه فخر الاسلام حقيقة قاصرة و



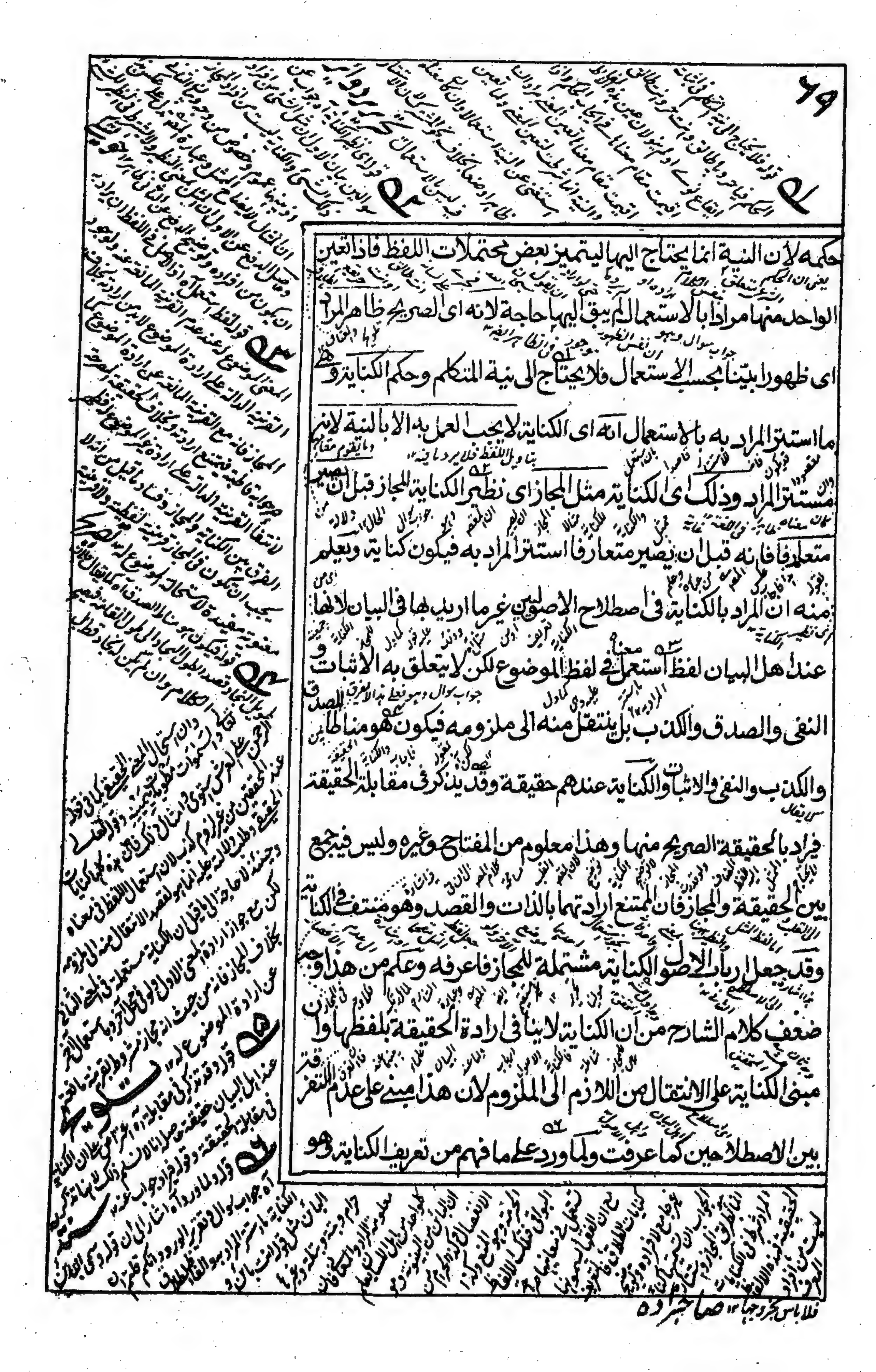
وقد ناقش الشارح في هذا المثال بمنع كون اللحم ماخوذا مما ذكره والحال ان
المثال مما يكفي فيه مجرد الاحتمال ولا نسلم كونه شاهدا للمدعي هذا هو الموافق
لاكثر الكتب وقد تمسك عامة العلماء في هذه المسئلة بالعرف ولا منافاة به وكذا
اذا حلف لا ياكل فاكهة ولا نية له فاكل العنب لم يحنث عند ابي حنيفة
لقصور في المعنى المطلوب من اللحم وهو القوة في المثال الاول وزيادة اي
زيادة المعنى المطلوب في المثال الثاني وبيانه ان الفاكهة مشتقة من التفكه
وهو التنعم وهو امر زائد على ما يقع به اصل القوام اي الغذاء والعنب والرمان
والرطب يتعلق بها القوام والغذائية فكان في هذه الاشياء وصف زائد
هو الغذائية وقوام البدن فلهذا لا يتناولها مطلق الاسم الذي وضع للزائد
التابع الذي ليس فيه جهة الاصالة فان قلت ليست هذه الزيادة في المعنى
المطلوب لان الفاكهة اسم التابع وعند الاطلاق يتناول ما يكون تابعا من كل وجه
اذ هو الفرد الكامل له والذي فيه اصالة من وجه فهو قاصر في التبعية من ذلك
الوجه فكيف يصح قوله وزيادة في الثاني قلت الزيادة في المعنى على نوعين
احدهما مكمل للمعنى المطلوب كالضرب والشتم المكملان لمعنى الايلام في قوله تعالى
ولا تقل لهما اف والثاني مغير لمعناه وههنا كذلك فان الزيادة مغيرة لمعنى
التبعية اذ الاصالة تنافي التبعية ولذلك لا يدخل الاشياء المذكورة تحت اسم

الفاكهة ووجه كون اقسام القرينة خمسة ان القرينة اما الاستعمال
او الحال او المقال فاشار الى الاول بقوله بدلالة العادة والثاني قسمان
احدهما حال المتكلم والثاني حال ماتكلم فيه فاشار الى الثاني بقوله بدلالة
محل الكلام والى الاول بقوله بدلالة معنى يرجع الى المتكلم ويرجع اليهما اذا كان
معنى من المخاطب كما يقال للامة المغنية انت حرة آمرة السلطان بالعصيان
والثالث ايض قسمان احدهما مايكون سياق الكلام قرينة وهو الذي
اشار اليه بقوله بدلالة سياق النظم والثاني مايكون اللفظ قرينة
بنفسه واليه اشار بقوله بدلالة اللفظ بنفسه والمقابلة حقيقة
بين العادة والحس والعقل وقد اشار الى الاول والثالث واما الثاني
فكما في الاكل من هذه النخلة وقد يجمع بعض الموانع مع بعض في بعض المواضع
كما لا يخفى على من له ادنى تتبع واما الصريح في اللغة الخالص والمراد به ههنا
ماظهر المراد منه ظهورا تاما بالاستعمال واحترز بالظهور التام عن
الظاهر اذ ظهوره ليس بتام وبالاستعمال عن النص والمفسر لان ظهورهما بقرائن
اللفظية لا بالاستعمال هكذا ذكره الشارح وذكر في التلويح بعد ذكر
تعريف الصريح والكناية فمثل المفسر والمحكم داخل في الصريح وقال في
المنار واما الصريح فماظهر المراد به ظهورا بينا حقيقة كانت او مجازا

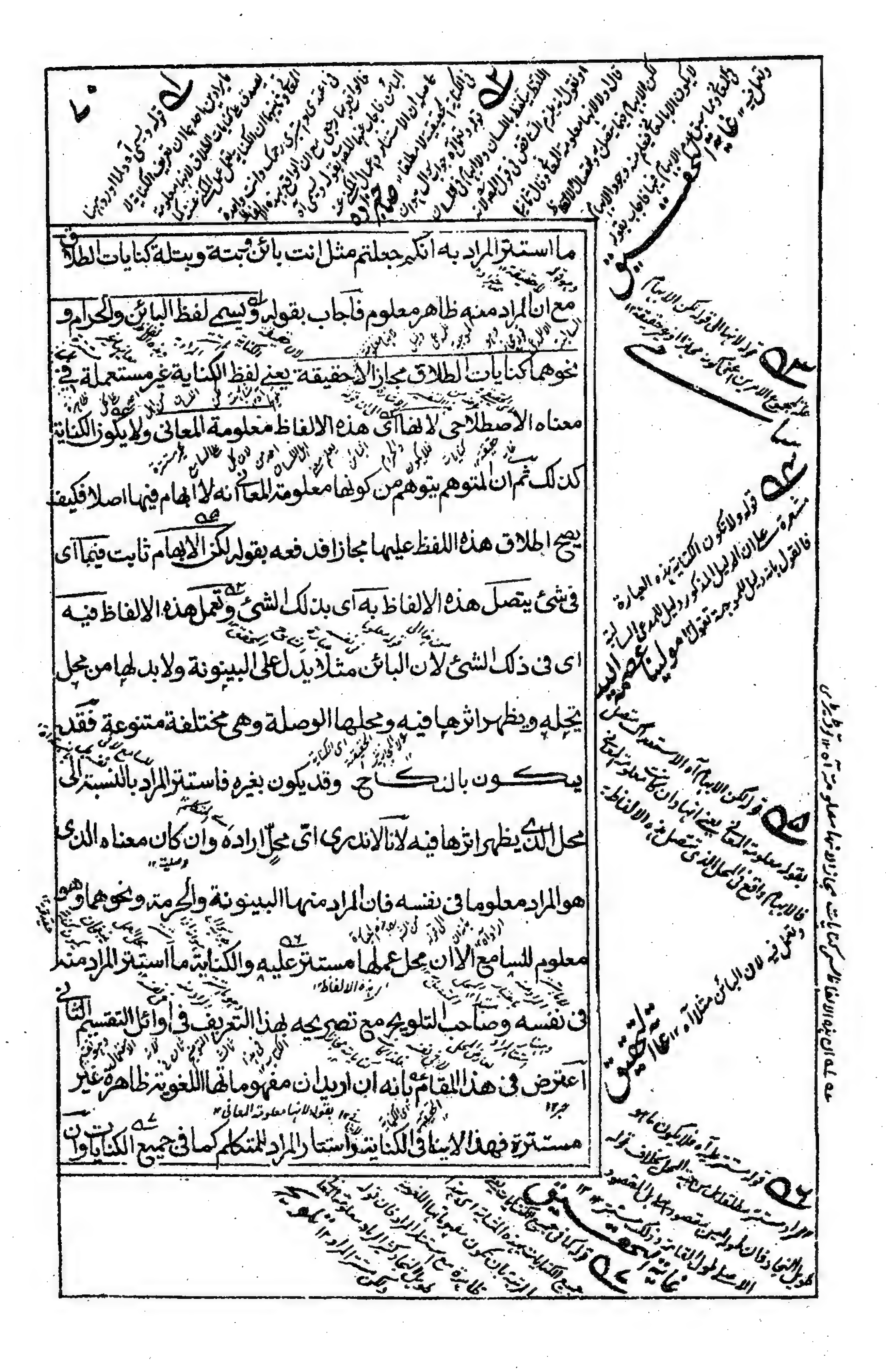
المراد منه حقيقيا او مجازيا واحترز بقوله في نفسه عن استتار المراد في الصريح بواسطة غرابة اللفظ او ذهول السامع عن الوضع او عن القرينة وعن انكشاف



وقال في شرحه المسمى بجامع الاسرار قيل لابد من قيد آخر وهو بالاستعمال
ليتميز عن النص والمفسر واليه اشار في الميزان الا ان الشيخ تركه للدلالة
مورد القسمة عليه اذ يكون هذا التقسيم في بيان وجوه الاستعمال و
قيل لا حاجة الى هذا القيد لان تمام الانكشاف يحصل بالتنصيص و
التفسير كما يحصل بكثرة الاستعمال فعلى هذا يدخل النص والمفسر في التعريف
ولا يدخل الظاهر اذ ليس فيه الظهور البين بل مجرد الظهور واليه مال
القاضي ابو زيد وشمس الائمة ولكن اشتراط الاستعمال اصح بدلالة مورد
القسمة ثم ان المص لم يذكر تعريف الصريح تنبيها على ان مفهومه ايضا
صريح كافراده وقد اومى في اثناء البيان الى تعريفه وقد ترك تعريف الكناية
ايضا ايماء الى ان معاني افراده مستترة كما استتر معناه وقد اومى الى تعريفه
في اثناء البيان ايض تشحيذا للناظر وتلطيفا للخاطر فمثل قوله بعت واشتريت
ووهبت وحكمه اي حكم الصريح تعلق الحكم بعين الكلام وقيامه اي الكلام
مقام معناه اي اقيمت عبارة الصريح مقام المراد كما اقيم السفر مقام المشقة
بحيث لم يلتفت اليها بل المنظور اليه نفس السفر لكن ههنا المنظور اليه
نفس العبارة في اثبات المراد سواء كان حقيقة او مجازا من غير نظر الى ان المتكلم
اراد ذلك المعنى ولم يرد حتى استغنى الصريح عن العزيمة اي النية في اثبات



حكمه لان النية انما يحتاج اليها ليتميز بعض محتملات اللفظ فاذا تعين
الواحد منها مرادا بالاستعمال لم يبق اليها حاجة لانه اى الصريح ظاهر المراد
اى ظهورا بينا بحسب الاستعمال فلا يحتاج الى نية المتكلم وحكم الكناية وهى
ما استتر المراد به بالاستعمال انه اى الكناية لا يجب العمل به الا بالنية لانه
مستتر المراد وذلك اى الكناية مثل المجاز اى نظير الكناية المجاز قبل ان يصير
متعارفا فانه قبل ان يصير متعارفا استتر المراد به فيكون كناية ويعلم
منه ان المراد بالكناية فى اصطلاح الاصوليين غير ما اريد بها فى البيان لانها
عند اهل البيان لفظ استعمل فى معناه الموضوع لكن لا يتعلق به الاثبات و
النفى والصدق والكذب بل ينتقل منه الى ملزومه فيكون هو مناط الصدق
والكذب والنفى والاثبات والكناية عندهم حقيقة وقد يذكر فى مقابلة الحقيقة
فيراد بالحقيقة الصريح منها وهذا معلوم من المفتاح وغيره وليس فيه جمع
بين الحقيقة والمجاز فان الممتنع ارادتهما بالذات والقصد وهو منتف فى الكناية
وقد جعل ارباب الاصول الكناية مشتملة للمجاز فاعرفه وعلم من هذا وجه
ضعف كلام الشارح من ان الكناية لا تنافى ارادة الحقيقة بلفظها او
مبنى الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم لان هذا مبنى على عدم الفرق
بين الاصطلاحين كما عرفت ولما ورد على ما فهم من تعريف الكناية وهو



ما استتر المراد به انكم جعلتم مثل انت بائن وبتة وبتلة كنايات الطلاق

مع ان المراد منه ظاهر معلوم فاجاب بقوله وتسمية لفظ البائن والحرام و

نحوهما كنايات الطلاق مجاز لا حقيقة يعني لفظ الكناية غير مستعملة في

معناه الاصطلاحي لانها اي هذه الالفاظ معلومة المعاني ولا يكون الكناية

كذلك ثم ان المتوهم يتوهم من كونها معلومة المعاني انه لا ابهام فيها اصلا فكيف

يصح اطلاق هذه اللفظ عليها مجازا فدفعه بقوله لكن الابهام ثابت فيما اي

في شيء يتصل هذه الالفاظ به اي بذلك الشيء وتعمل هذه الالفاظ فيه

اي في ذلك الشيء لان البائن مثلا يدل على البينونة ولا بد لها من محل

يحله ويظهر اثرها فيه ومحلها الوصلة وهي مختلفة متنوعة فقد

يكون بالنكاح وقد يكون بغيره فاستتر المراد بالنسبة الى

محل الذي يظهر اثرها فيه لانا لا ندري اي محل اراده وان كان معناه الذي

هو المراد معلوما في نفسه فان المراد منها البينونة والحرمة ونحوهما وهو

معلوم للسامع الا ان محل عملها مستتر عليه والكناية ما استتر المراد منه

في نفسه وصاحب التلويح مع تصريحه بهذا التعريف في اوائل التقسيم الثاني

اعترض في هذا المقام بانه ان اريد ان مفهوماتها اللغوية ظاهرة غير

مستترة فهذا لا ينافي الكناية واستتار المراد للمتكلم كما في جميع الكنايات وان



اريد ان ما اراد المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه فممنوع كيف ولا يمكن
التوصل اليه الا ببيان من جهة المتكلم وهم يصرحون بانها من جهة
المحل مبهم مستتر المراد كيف ولم يفسروا الكناية الا بما استتر المراد منه سواء
كان ذلك باعتبار المحل او غيره وهو مدفوع بما ذكرنا الآن الشق الثاني من الاعتراض
مبني على الغفلة عن هذا القيد اعني قوله في نفسه والحاصل ان المراد منها
في نفسه غير مستتر على السامع بل هو ظاهر واستتار غيره لا يوجب جعله
كناية ولا يوافق مقصودهم فان مقصودهم هو تحصيل نوعي الطلاق الرجعي وغيره
وتحققهما وكون هذه الالفاظ جارية على معناها انسب بذلك كذا التفرقة
بين اعتدي وانت بائن مثلا وحمل الكنايات على ما هو مصطلح اهل البيان بعيد ايضا
كما ذكر في الشرح فلذلك الابهام شابهت هذه الالفاظ الكناية الحقيقية
فسميت هذه الالفاظ بذلك اي باسم الكناية مجازا كما هو طريق الاستعارة
ولاجل هذا الابهام لا لكونها كنايات احتيج الى النية لتعين البينونة عن وصلة
النكاح عن غيرها فاذا زال الابهام بالنية بان نوى البينونة عن وصلة النكاح
وجب العمل بموجبها اي بمقتضيات هذه الالفاظ انفسها من غير ان تجعل هذه
الالفاظ عبارة عن الصريح من الطلاق ولو كان كذلك لكانت كنايات حقيقة
وكانت معقبة للرجعة ولذلك اي لكونها عاملة بنفسها من غير ان تجعل كنايات

عن الصريح جعلناها اى هذه الالفاظ بوائن غير معقبة للرجعة كما يدل عليه

معانيها الان لعمل بموجباتها عمل بحقائقها والحقيقة اولى بالارادة ما لم يصرف

صارف هذا مذهب على وزيد بن ثابت وقال الشافعى الواقع بها طلقة رجعية

وهو مذهب عمر وعبد الله ابن مسعود الا فى قول الرجل اعتدى استثناء

من قوله جعلناها بوائن اى تطلق بصفة البينونة فى الكنايات الا فى اعتدى

وكذا فى استبرئى وانت واحدة لان الواقع بها رجعى لان حقيقته اى هذا

القول للحساب يقال اعتدى مالك اى احسب وعدى مالك ولا اثر لذلك

اى للحساب فى النكاح اى فى قطعه فلا يمكن ان يجعل عاملا بنفسه بخلاف

الالفاظ المذكورة فانها عاملة بنفسها ولهذا جعلت بوائن كما عرفت

والاعتداد يحتمل ان يراد به ما يعد من غير الاقراء كالنعم والدراهم والدنانير

كما يحتمل ان يراد به الاقراء فاذا نوى الاقراء وزال الابهام بالنية وجب

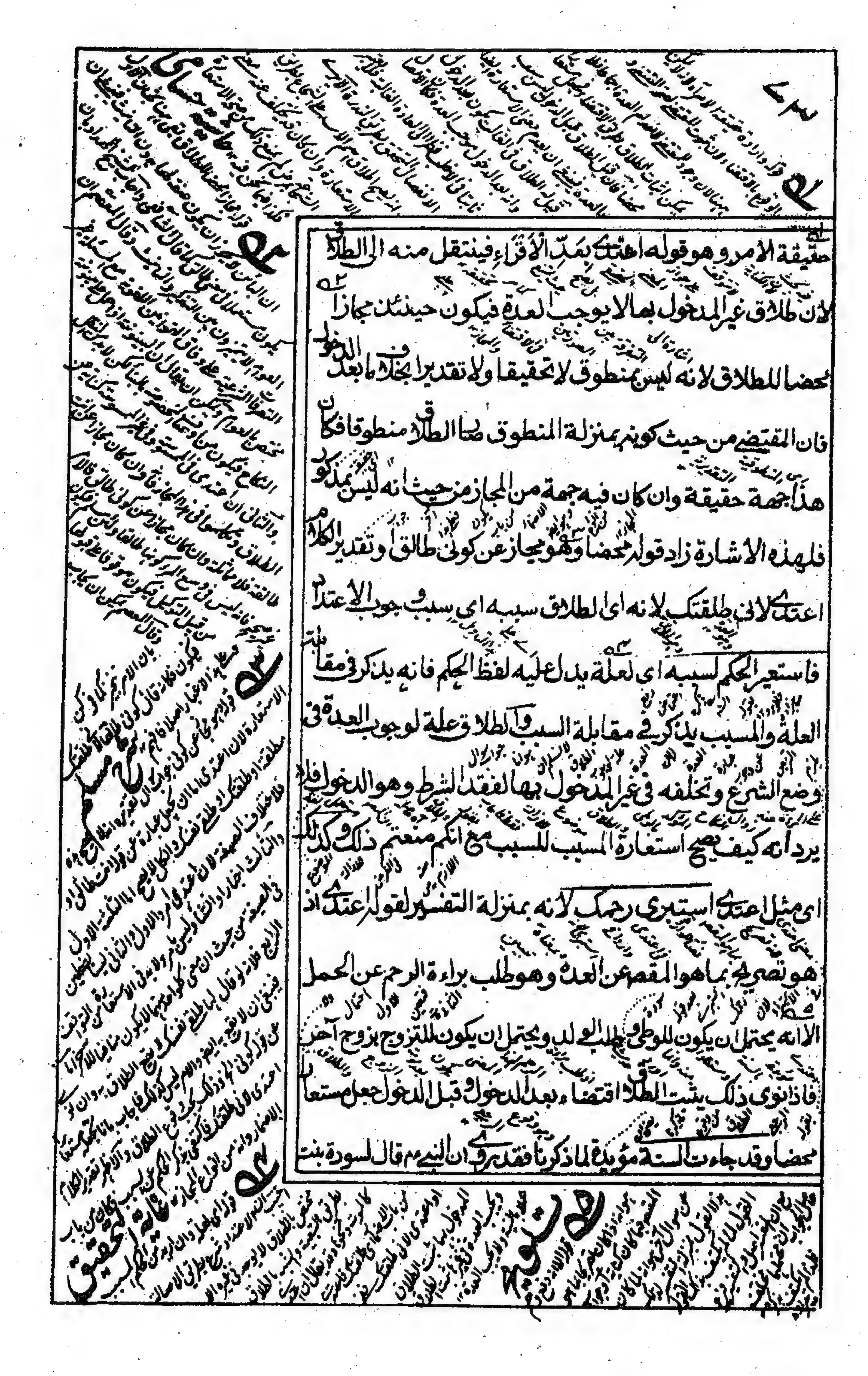
اى ثبت به اى بهذا اللفظ الطلاق بعد الدخول بطريق الاقتضاء ضرورة

ان وجوب عد الاقراء يقتضى سابقية الطلاق تصحيحا للامر والضرورة ترتفع

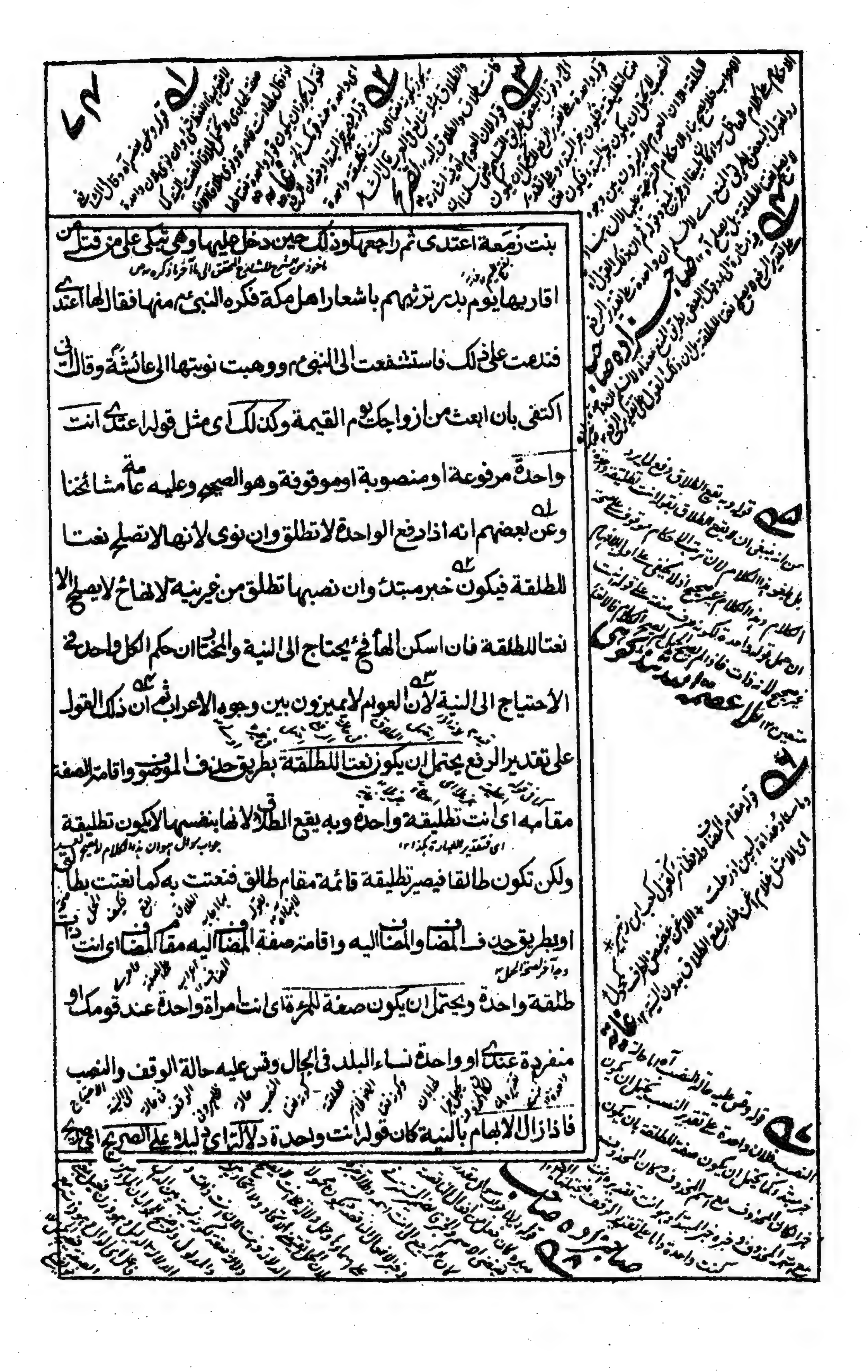
باثبات واحدة بدون صفة البينونة فلا حاجة الى الزايد وصفا واصلا

فلذلك كان الواقع به واحدا رجعيا ولا يقع به الاكثر وان نوى وقبل الدخول

يجعل هذا اللفظ مستعارا محضا عبارة عن الطلاق اذ لا جهة للاقتضاء وارادة



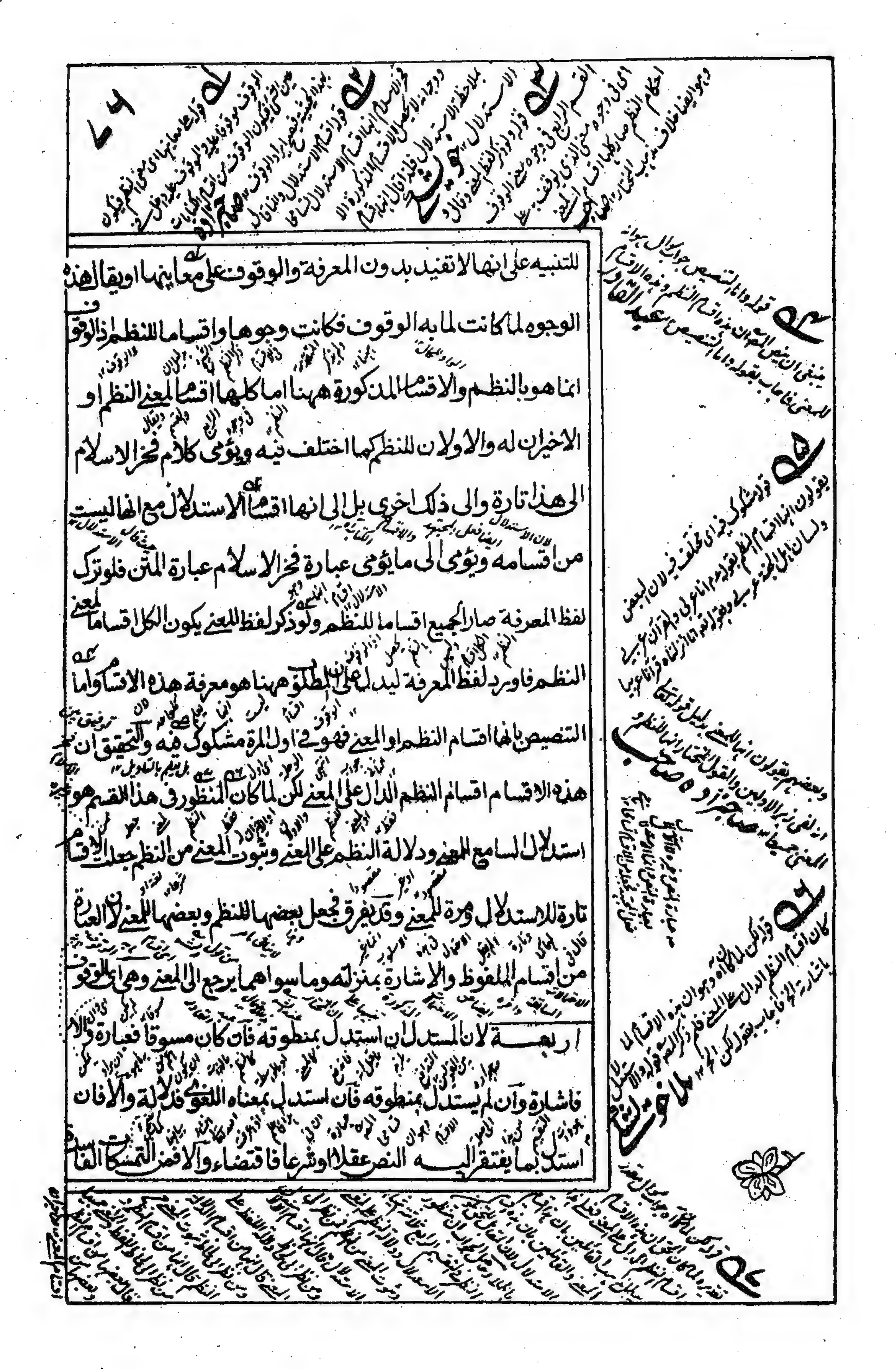
حقيقة الأمر وهو قوله اعتدي بعدّ الأقراء فينتقل منه الى الطلاق
لان طلاق غير المدخول بها لا يوجب العدة فيكون حينئذ مجازا
محضا للطلاق لانه ليس بمنطوق لا تحقيقا ولا تقديرا بخلاف ما بعد الدخول
فان المقتضي من حيث كونه بمنزلة المنطوق صار الطلاق منطوقا فكان
هذا جهة حقيقة وان كان فيه جهة من المجاز من حيث انه ليس بمذكور
فلهذه الاشارة زاد قوله محضا وهو مجاز عن كوني طالق وتقدير الكلام
اعتدي لاني طلقتك لانه اي الطلاق سببه اي سبب وجوب الاعتداد
فاستعير الحكم لسببه اي لعلة يدل عليه لفظ الحكم فانه يذكر في مقابلة
العلة والمسبب يذكر في مقابلة السبب والطلاق علة لوجوب العدة في
وضع الشرع وتخلفه في غير المدخول بها لفقد الشرط وهو الدخول فلا
يرد انه كيف يصح استعارة المسبب للسبب مع انكم منعتم ذلك وكذلك
اي مثل اعتدي استبرئي رحمك لانه بمنزلة التفسير لقوله اعتدي اذ
هو تصريح بما هو المقصود عن العدة وهو طلب براءة الرحم عن الحمل
الا انه يحتمل ان يكون للوطي وطلب الولد ويحتمل ان يكون للتزوج بزوج آخر
فاذا نوى ذلك يثبت الطلاق اقتضاء بعد الدخول وقبل الدخول جعل مستعارا
محضا وقد جاءت السنة مؤيدة لما ذكرنا فقد روي ان النبي عم قال لسودة بنت



بنت زمعة اعتدى ثم راجعها وذلك حين دخل عليها وهي تبكي على من قتل من
اقاربها يوم بدر ترثيهم باشعار اهل مكة فكره النبي عم منها فقال لها اعتدى
فندمت على ذلك فاستشفعت الى النبي عم ووهبت نوبتها الى عائشة وقالت انى
اكتفى بان ابعث من ازواجك يوم القيمة ولكن لك اى مثل قولها اعتدى انت
واحدة مرفوعة او منصوبة او موقوفة وهو الصحيح وعليه عامة مشائخنا
وعن بعضهم انه اذا رفع الواحدة لا تطلق وان نوى لانها لا تصلح نعتا
للطلقة فيكون خبر مبتدأ وان نصبها تطلق من غير نية لانها لا يصلح الا
نعتا للطلقة فان اسكن لها فيحتاج الى النية والمختار ان حكم الكل واحد في
الاحتياج الى النية لان العوام لا يميزون بين وجوه الاعراب ثم ان ذلك القول
على تقدير الرفع يحتمل ان يكون نعتا للطلقة بطريق حذف الموصوف واقامة الصفة
مقامه اى انت تطليقة واحدة وبه يقع الطلاق لا بنفسها لا يكون تطليقة
ولكن تكون طالقا فيصير تطليقة قائمة مقام طالق فنعتت به كما نعتت بطالق
او بطريق حذف المضاف والمضاف اليه واقامة صفة المضاف اليه مقام المضاف اى انت ذات
طلقة واحدة ويحتمل ان يكون صفة للمرءة اى انت امرأة واحدة عند قومك او
منفردة عندى او واحدة نساء البلد في الجمال وقس عليه حالة الوقف والنصب
فاذا زال الابهام بالنية كان قولها انت واحدة دلالة اى دليلا على الصريح اى



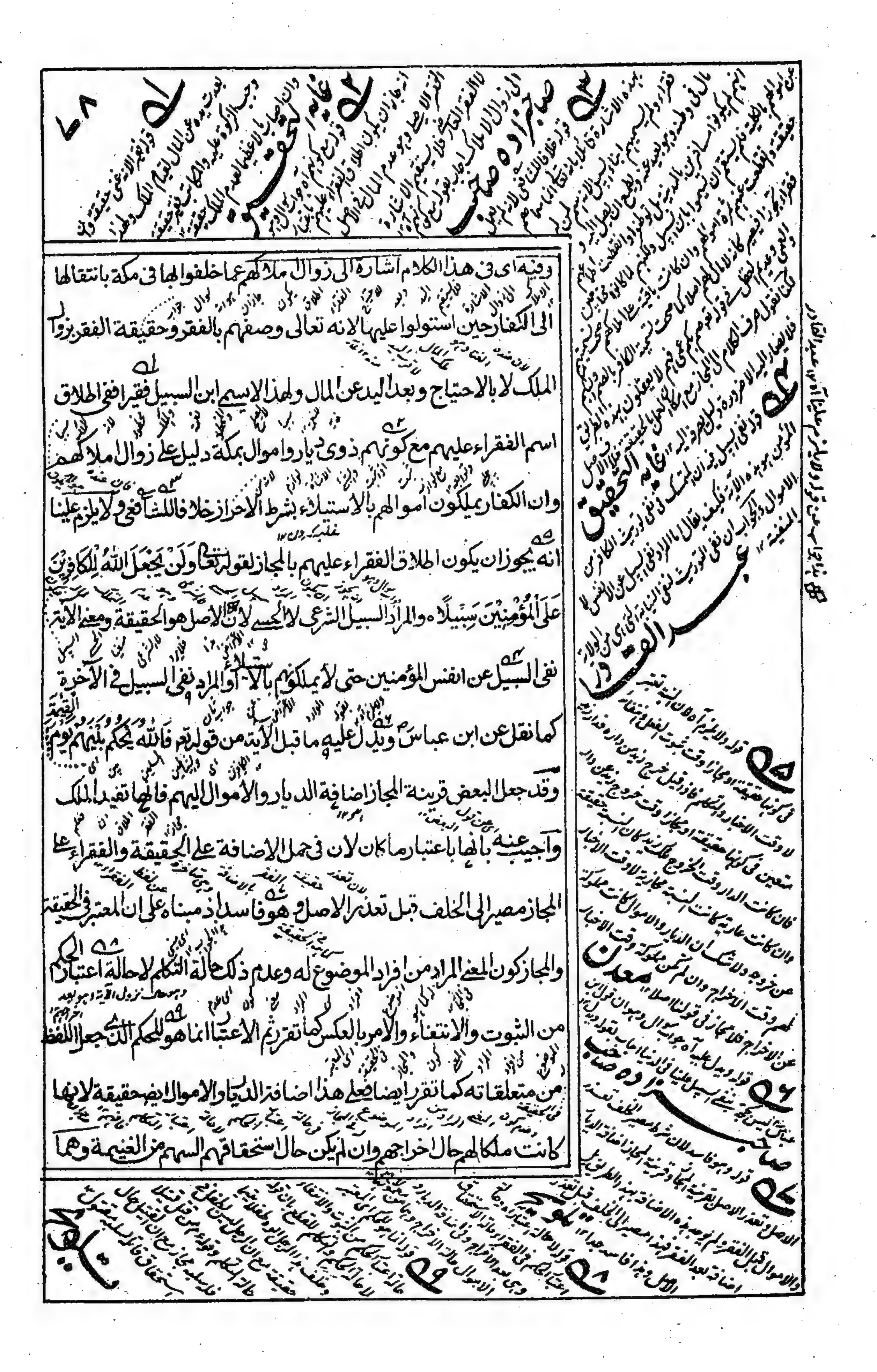
الطلاق لا عاملا بموجبه اذ موجبه التوحيد ولا اثر له في قطع النكاح فلا
يجعل من البوائن بخلاف لفظ البائن ونحوه فانها عاملة بنفسها على ما عرف
ويعلم مما ذكرنا ان كون هذا القول من الكنايات انما هو بتفسير علماء الاصول
لانه من قبيل المحكم ولكن استتر المراد به دون تفسير علماء البيان ويعلم ان
ضعف البحث انه يجوز ان يجعل قوله الا في قول الرجل اعتدي استثناء عن
نحو البائن كنايات مجازا ثم الاصل اي الراجح في الكلام هو الصريح لان الكلام
موضوع للافهام والصريح تام في الاعلام فاما الكناية ففيها ضرب قصور
من حيث انه اي الكناية بتاويل المذكور يقصر عن البيان اي اظهار المراد بدون
النية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال ليزول ما فيها من استتار المراد
والتردد وظهر اثر هذه التفاوت فيما اي في الاحكام التي تندرئ بالشبهات مثل
الحدود حتى ان المقر على نفسه ببعض الاسباب الموجبة للعقوبة ما لم يذكر
لفظ الصريح لا يستوجب العقوبة فلو قال جامعت فلانة او واقعتها او وطئتها
لا يحد ما لم يقل نكتها او زنيتها وكلمة ما في قوله ما لم يذكر مصدرية حينية اي
لا يستوجب العقوبة وقت عدم ذكر لفظ الصريح والقسم الرابع من الاقسام
الاربعة المذكورة في معرفة وجوه الوقوف اي في معرفة اقسام ما به الوقوف
الحاصلة بسبب ملاحظة الوقوف على احكام النظم عند المعرفة من اقسام الكتاب



للتنبيه على انها لاتفيد بدون المعرفة والوقوف على معانيها ويقال هذه
الوجوه لما كانت لما به الوقوف فكانت وجوها واقساما للنظم اذ الوقوف
انما هو بالنظم والاقسام المذكورة ههنا اما كلها اقسام المعنى النظم او
الاخيران له والاولان للنظم كما اختلف فيه ويؤمى كلام فخر الاسلام
الى هذا تارة والى ذلك اخرى بل الى انها اقسام الاستدلال مع انها ليست
من اقسامه ويؤمى الى ما يؤمى عبارة فخر الاسلام عبارة المتن فلو ترك
لفظ المعرفة صار الجميع اقساما للنظم ولو ذكر لفظ المعنى يكون الكل اقساما للمعنى
النظم فاورد لفظ المعرفة ليدل على ان المطلوب ههنا هو معرفة هذه الاقسام واما
التنصيص بانها اقسام النظم او المعنى فهو في اول المرة مشكوك فيه والتحقيق ان مجموع
هذه الاقسام اقسام النظم الدال على المعنى لكن لما كان المنظور في هذا القسم هو حال
استدلال السامع المعنى ودلالة النظم على المعنى وثبوت المعنى من النظم جعلت الاقسام
تارة للاستدلال ومرة للمعنى وقد يفرق فجعل بعضها للنظم وبعضها للمعنى لان العبارة
من اقسام الملفوظ والاشارة بمنزلته وما سواهما يرجع الى المعنى وهي اي الوقوف

اربعة لان المستدل ان استدل بمنطوقه فان كان مسوقا فعبارة والا
فاشارة وان لم يستدل بمنطوقه فان استدل بمعناه اللغوي فدلالة والا فان
استدل بما يفتقر اليه النص عقلا او شرعا فاقتضاء والا فمن التمسكات الفاسدة

الاستدلال بعبارة النص ادرج لفظ الاستدلال للتنبيه على ان الوقوف
بالاحكام انما يحصل به وفيه ايماء الى ما فعله فخر الاسلام والاستدلال باشارته
والاستدلال بدلالته والاستدلال باقتضائه الضمائر راجعة الى النص اما
الاول اي الحكم الثابت بالاول وهو عبارة النص فما اي فحكم سيق الكلام له
اي لاجله واريد به اي بالكلام قصدا وخرج به الاشارة والاشارة اي الثابت
بها ما اي حكم ثبت اي ذلك الحكم بالنظم مثل الاول اي مثل الحكم الثابت بالاول
في ان كلا منهما ثابت بالنظم الا انه اي الحكم الثابت بالاشارة ما سيق الكلام له
اي لتلك الحكم وكلمة ما نافية والمراد بالنص ههنا كل ملفوظ مفهوم المعنى ظاهر
او مفسرا حقيقة او مجازا وعبارة النص عين النص والمراد من كون الكلام مسوقا
ههنا ما يكون مسوقا في الجملة سواء كان مقصودا اصليا كالعدد في اية النكاح
او غير اصلي بان يقصد في اللفظ افادة هذا المعنى لكن الغرض التام معنى آخر كاباحة
النكاح فيها حتى لو انفرد عن القرينة صار مقصودا اصليا بخلاف غير المسوق له فانه
ما يكون من لوازم المعنى كعدم انعقاد بيع الكلب من قوله عم ان من السحت ثمن الكلب
والمفهوم من التوضيح ان المراد بالسوق ههنا هو الذي ذكر في النص كما في قوله تعالى
للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم ليس سوقه لاجل بيان
فقرهم بل سيق الكلام لبيان ايجاب سهم من الغنيمة لهم اي للفقراء المهاجرين



وفيه اى فى هذا الكلام اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوها فى مكة بانتقالها
الى الكفار حين استولوا عليها لانه تعالى وصفهم بالفقر وحقيقة الفقر بزوال
الملك لا بالاحتياج وبعد اليد عن المال ولهذا لا يسمى ابن السبيل فقيرا ففى اطلاق
اسم الفقراء عليهم مع كونهم ذوى ديار واموال بمكة دليل على زوال املاكهم
وان الكفار يملكون اموالهم بالاستيلاء بشرط الاحراز خلافا للشافعى ولا يلزم علينا
انه يجوز ان يكون اطلاق الفقراء عليهم بالمجاز لقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين
على المؤمنين سبيلا والمراد السبيل الشرعى لا الحسى لان الاصل هو الحقيقة ومعنى الاية
نفى السبيل عن انفس المؤمنين حتى لا يملكونهم بالاستيلاء او المراد نفى السبيل فى الآخرة
كما نقل عن ابن عباس ويدل عليه ما قبل الاية من قوله تعالى فالله يحكم بينهم يوم القيمة
وقد جعل البعض قرينة المجاز اضافة الديار والاموال اليهم فانها تفيد الملك
واجيب عنه بانها باعتبار ما كان لان فى حمل الاضافة على الحقيقة والفقراء على
المجاز مصيرا الى الخلف قبل تعذر الاصل وهو فاسد اذ مبناه على ان المعتبر فى الحقيقة
والمجاز كون المعنى المراد من افراد الموضوع له وعدمه فى ذلك حالة التكلم لا حالة اعتبار الحكم
من الثبوت والانتفاء والامر بالعكس كما تقرر ثم الاعتبار انما هو للحكم الذى جعل اللفظ
من متعلقاته كما تقرر ايضا على هذا اضافة الديار والاموال ايضا حقيقة لانها
كانت ملكا لهم حال اخراجهم وان لم يكن حال استحقاقهم السهم من الغنيمة وهما



اى العبارة والاشارة سواء فى ايجاب الحكم الا ان الاول احق اى عبارة النص
احق فى ايجاب الحكم عند التعارض من الاشارة للسوق مثاله قوله م فى النساء
انهن ناقصات العقل والدين فقيل وما نقصان دينهن فقال تقعد
احديهن فى قعر بيتها شطر عمرها اى نصف عمرها لا تصوم ولا تصلى سيق الكلام
لنقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما كما هو مذهب
الشافعى وهو معارض بما روى ابو امامة الباهلى عن النبى م انه قال اقل الحيض ثلثة ايام
واكثرها عشرة ايام وهو عبارة فرجحناه على الاشارة واما دلالة النص
اى الحكم الثابت بها وتسمى فحوى الخطاب اى معناه ولحن الخطاب اى فحواه ومفهوم
الموافقة فما اى فحكم ثبت ذلك الحكم بمعنى النص لغة لا استنباطا بالراى اى بالمعنى
اللغوى لا الشرعى المستنبط بالراى كالنهى اى كالحكم الثابت بالنهى عن التافيف
وهو حرمة الضرب فان التافيف اظهار السامة بالتلفظ بكلمة اف فانه يوقف به
اى بالنهى عن التافيف على حرمة الضرب من غير واسطة التامل والاجتهاد لان كل من
يعرف لغة العرب يعرف هذا الحكم من النص والثابت بدلالة النص مثل الثابت
بالاشارة فكما ان الثابت بها ثابت بالنص لا بالراى كذلك الثابت بالدلالة حتى
صح اثبات الحدود والكفارات بدلالة النصوص كاثبات الحد عندهما فى اللواطة
بدلالة نص ورد فى الزنا فان المعنى الذى يفهم منه قضاء الشهوة بسفح الماء فى محل محترم



مشته وهذا موجود في اللواطة وكاثبات الكفارة عندنا في الاكل
والشرب بدلالة نص ورد في الوقاع لان المعنى الذي يفهم منه موجب
للكفارة وهو الجناية على الصوم وهي مشتركة بينهما مع عدم صحة اثباتهما
بالراي لان الحدود شرعت عقوبة وجزاء على الجناية والكفارات شرعت
ماحية للاثام ولا مدخل للراي في معرفة مقادير الاجزية ومعرفة ما به يحصل
ازالة الاثام ولا يعلم حقيقتهما الا الملك العلام الا انها اي الدلالة عند
التعارض دون الاشارة كما ان الاشارة دون العبارة مثاله ثبوت حكم
الكفارة في قتل العمد عند الشافعي من دلالة النص الوارد في الخطأ فيعارضه
قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها حيث جعل كل جزاء
جهنم فيكون اشارة الى نفي الكفارة فرجحت على دلالة النص **فان قيل**
المراد جزاء الآخرة والا لكان فيه اشارة الى نفي القصاص **قلنا** القصاص جزاء
المحل من وجه والجزاء المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه ولو سلم
فالقصاص يجب بعبارة النص الوارد فيه ثم النزاع في كون دلالة النص قياسا
اولا يرجع الى اللفظ فلا فائدة في ذكره واما المقتضى على اسم الفاعل من الاقتضاء
بمعنى الطلب والشرع متى دل على الزيادة في الكلام لصيانته عن اللغو ونحوه فالحامل
على الزيادة وهو صيانة الكلام او نفس ذلك الكلام على الرايين هو المقتضي

على صيغة اسم الفاعل والمزيد هو المقتضى على صيغة اسم المفعول ودلالة الشرع
على ان هذا الكلام لا يصح الا بالزيادة او طلب هذا الكلام للزيادة هو الاقتضاء
فزيادة اى مزيد على النص اى الذى مر معناه ثبت لزيادة شرعا لا لغة شرطا
لصحة المنصوص عليه وجه الشارح المحقق تذكير الضمير بتاويل الزيادة بالمزيد وجه
نصب شرطا على انه مفعول له لما لم يستغن المنصوص عليه عنه اى عن المزيد
وجب تقدمه اى المزيد لاجل تصحيح المنصوص عليه هذه الجملة جواب عن قوله
لما لم يستغن عنه وهو مع جوابه مستانف فقد اقتضاه اى المزيد النص لصحته
فكان من شروطه والشرط مقدم على المشروط فعلم ان هذه لتعليل الجملة السابقة
والفاء كما تدخل على المعلول تدخل على العلة لانها للترتيب فقد يعتبر الترتيب في
الملاحظة وقد يعتبر في الوجود والمعلول وان كان مرتبا على العلة في الوجود لكن
يجوز ان يكون مقدما في الاعتبار وعلم من هذا التعليل وجه تسميته بالمقتضى
فصار تفريع على ما قبله المقتضى على لفظ اسم المفعول بحكمه اى باعتبار حكمه حكما
للنص وانما قال بحكمه حكما للنص ولم يكتف على قوله حكما للنص لان نفس المقتضى
ليس بحكم له وقال الشارح المحقق فصار المقتضى بحكمه اى مع حكمه حكمين للنص
ومضافين اليه لان حكم المقتضى تابع له اى للمقتضى وهو اى المقتضى تابع للمقتضى
فيكون المقتضى مضافا اليه بالذات وحكمه بواسطته كشراء القريب فانه موجب

فيحنئذ يكون لهذا الاستدلال وجه ومنها قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم ولفظ الناس عام للكفرة والمؤمنين فالكل مامورون بالعبادة ١٢ بحر العلوم المحشي

فانه موجب للملك والملك في القريب يوجب العتق فكان الملك مع حكمه وهو
العتق مضافين الى الشراء لا يقال هذا يقتضي ان يكون المقتضي على صيغة
اسم الفاعل هو الاصل وتوقفه على المقتضى على صيغة اسم المفعول يوجب
ان يكون تبعا والشئ الواحد لا يجوز ان يكون اصلا وتبعا لانا نقول المراد
من كون المقتضي على صيغة اسم الفاعل اصلا انه لا يثبت في ضمن المقتضى على
صيغة اسم المفعول وانما يثبت قصدا وابتداء ومن تبعية المقتضي على صيغة
اسم المفعول لانه يثبت ضمنا ولا يلزم من توقفه عليه تبعيته له
كالصلوة توقفت على الوضوء وهي اصل له وليست تبع له وقد علم مما
ذكره جميع شرائط المقتضى فان ثبوته لما كان بطريق التبعية يلزم ان
يكون صالحا للتبعية المقتضي فاذا قال لعبده اعتق هذا العبد عن كفارة
يمينك لا يصح التكفير ولا يثبت عتق المامور بهذا الامر اقتضاء لصحته اي
الامر كما يثبت البيع اقتضاء لصحة قوله اعتق عبدك عني بالف لان اهلية
الاعتاق اصل لسائر التصرفات فلا يصلح تبعا لبعض فروعها وكذا لو قال العبد
تزوج اربعا لا يثبت العتق اقتضاء لما بينا وكذا لا يجوز ان يجعل الكفار مخاطبين
بالشرائع عندنا بان يجعل الايمان ثابتا اقتضاء وكذا لا يثبت الفعل الحسي
بطريق الاقتضاء في ضمن القول كالقبض في قوله اعتق عبدك عني بغير شئ حتى لو

لواعتقه يقع عن المامور لا عن الآمر عند الطرفين لأن الفعل الحسي لا يصلح

تبعا للقول وقال ابو يوسف انه يصح عن الآمر وثبوت الملك بطريق التبعية

من غير قبض مع كونه شرطا لانه ثابت اقتضاء فيستغني عن التسليم كما يستغني

البيع عن القبول مع كونه ركنا فيه وكذا يلزم ان يكون ثابتا بشروط المقتضي على

صيغة اسم الفاعل لا بشروط نفسه اظهارا للتبعية ولو اعتبر شرائط نفسه

لصار مقصودا بنفسه فلزم اعتبار شرائط المتبوع كالعبد يصير مقيما وان كان في غير موضع

الاقامة بنية الاقامة من المولى وكذا الجندي بنية السلطان والمراة بنية الزوج

وكذا يلزم ان لا يتغير المذكور عند التصريح به اذ لو تغير لصار التبع مبطلا للاصل

ويلزم ان لا يصح به اذ لو صرح به لما احتيج الى اثباته اقتضاء وحينئذ يكون

ثابتا بشروط نفسه لا بشروط المقتضي وشروط المقتضي ان كان مما يحتمل السقوط

في الجملة فلا يثبت وان كان مما لا يحتمل السقوط اصلا فيثبت هذا خلاصة

ما في كتب هذا الفن والثابت به اي بالمقتضى على صيغة اسم المفعول يعدل

اي يساوي الثابت بدلالة النص الا عند التعارض اي معارضة ما ثبت بالاقتضاء

به اي بما ثبت بدلالة النص فان الثابت بها اقوى لانها ثابت بالمعنى اللغوي

فكان ثابتا من كل وجه بخلاف المقتضى فانه من موجبات الكلام شرعا لا لغة فكان

ضروريا ثابتا من وجه دون وجه لعدم ثبوته فيما سوى الضرورية مثاله اذا



سحر چون خسرو خاور علم بر کوهساران زد ۞ بدست مرحمت یارب در امیدواران زد ۞ غلام نبی تونسوی

اوصل رجل من رجل الى رجل انه قال لك قولان احدهما اعتق عنى بالف رقبة
وثانيهما انت خائن فلا تشتر لى شراك نعل ينبغى ان يصير معزولا ولو اعتق
العبد يقع عن المامور لا عن الآمر لان القول الثانى يدل على عزله عن شراء القليل و
الكثير بقرينة انت خائن ومدلوله كان نفى شراء شراك النعل لكن يفهم منه
لغة انه عزله عن شراء الكثير بالطريق الاولى وقد يشكل على السامع الفصل بين
المقتضى والمحذوف لان كلا منهما غير مذكور يزاد على الكلام لصحته وهو
اى المحذوف ثابت لغة لانه عبارة عن شئ اسقط عن الكلام اختصارا
لدلالة الباقى عليه فكان ثابتا لغة والمقتضى ثابت شرعا لا لغة وهذا مذهب
المتاخرين فانهم لما راوا ان العموم متحقق فى بعض ما ترى انه من قبيل
الاقتضاء وهو المحذوف ومع عدم العموم فى المقتضى جعلوه قسما آخر وذهب
المتقدمون الى ان المحذوف من قبيل المقتضى مع حكمهم بانتفاء العموم
فى المقتضى وعرفوه انه جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق شرعا او
عقلا اولغة فانه يشتمل الجميع وتابعهم الامام ابو زيد من المتاخرين
ومال اليه الشارح المحقق وآية ذلك اى علامة الفصل بين المقتضى
والمحذوف ان ما اقتضى غيره اى غير المقتضى على صيغة اسم الفاعل ثبت
وتقرر عند صحة الاقتضاء اى عند وجود المقتضى على لفظ المفعول



واذا كان ما يحتاج اليه المنطوق محذوفا فنقدر مذكورا اى فاعتبر
المحذوف مذكورا انقطع ما تعلق بالمذكور عن المذكور كما فى قوله تعالى
واسئل القرية فان السوال فيه وان كان واقعا على القرية لكن عند
التصريح بالمحذوف يتحول السوال عن القرية الى المحذوف وهو الاهل
فعلم ان قوله عند التصريح به اى بالاهل متعلق بقوله يتحول ثم ان
الاشتباه فى بعض المواد بعد ثبوت الامتياز بين مفهومى المحذوف
المقتضى وبين ما يصدقان عليه فى بعض المواد لا يضر فى المطلوب وهو ان
المحذوف يغاير المقتضى وان له حكم العبارة فكلما كان الزيادة لاجل حكم
شرعى لا لغوى كان من قبيل الاقتضاء وكلما كان الامر بالعكس كان من قبيل
المحذوف وكلما تصح ارادة العموم كان من قبيل المحذوف وكلما لا تصح كان
من قبيل المقتضى فهذه الاعتبارات انما تحقق بعد تحقق التغاير
بينهما ولو لم يكن بينهما تغاير لما حصلت تلك الاعتبارات فعلم ان التفرقة
بينهما ارجح ثم ان الثابت بمقتضى النص لا يحتمل التخصيص لان التخصيص
يعقب التعميم فحيث لا يوجد التعميم لا يوجد التخصيص حتى ان من حلف
لا يشرب ونوى شرابا دون شراب لا تعمل نيته لان المقتضى على صيغة
المفعول لا عموم له عندنا فلا تخصيص له ايضا وصحة اعتبار شراب دون

شراب انما يكون لو كان عاما فيختص بالنية واما كون هذه العبارة من قبيل
الاقتضاء باعتبار ان الشرب يقتضي المشروب فيكون المشروب مرادا بالاقتضاء
فلا يجوز نية الخصوص فيه بان يراد مشروب دون مشروب لعدم العموم
عندنا فيكون حانثا بشرب كل مشروب لحصول المحلوف عليه خلافا للشافعي فان
المقتضى عنده بمنزلة النص يقبل العموم والتخصيص انما يكون فيما يحتمل العموم
هذه مقدمة اخرى للدليل الذي اشرنا اليه فيما سبق للربط وكذلك اي مثل
الثابت بمقتضى النص الثابت بدلالة النص لا يحتمل التخصيص هذه الجملة
لبيان وجه التشبيه لان معنى النص اذا ثبت كونه علة لغة كما مر يثبت به
تناوله لغة وحيث ثبت به تناوله لغة لا يحتمل ان يكون معنى النص غير
متناول وغير علة لان المعنى شيء واحد فلو قلنا بالتخصيص لا يكون علة
لهذا الحكم في بعض المواد فيلزم كونه علة للحكم وغير علة له وهو محال واما الثابت
باشارة النص فيحتمل ان يكون عاما يخص منه لانه اي الثابت باشارة النص
ثابت بصيغة الكلام مثل الثابت بالعبارة والعموم باعتبار الصيغة فكما ان
صيغة العبارة تفيد العموم ثم يجوز تخصيصه كذلك الاشارة تفيد العموم ثم
يجوز تخصيصها هذه الجملة ما ذكره شمس الائمة السرخسي وغيره وقال الامام
ابو زيد ومن يحذو حذوه انه لا يحتمل التخصيص واعلم ان عامة اصحاب الشافعي



قسموا دلالة اللفظ الى منطوق ومفهوم وقالوا دلالة المنطوق مادل عليه اللفظ
فى محل النطق وجعلوا ما سميناه عبارة واشارة واقتضاء من هذا القبيل وقالوا
دلالة المفهوم مادل عليه اللفظ لا فى محل النطق ثم قسموا هذا المفهوم الى موافقة
وهو ان يكون المسكوت عنه موافقا فى الحكم للمنطوق ويسمونه فحوى الخطاب
ولحن الخطاب ايضا وهذا هو المسمى بدلالة النص عندنا والى مفهوم مخالفة وهو
الذى يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق به فى الحكم ويسمونه دليل الخطاب
وهو المعبر عندنا بتخصيص الشئ بالذكر وسنبين ذلك

فصل فى الوجوه الفاسدة

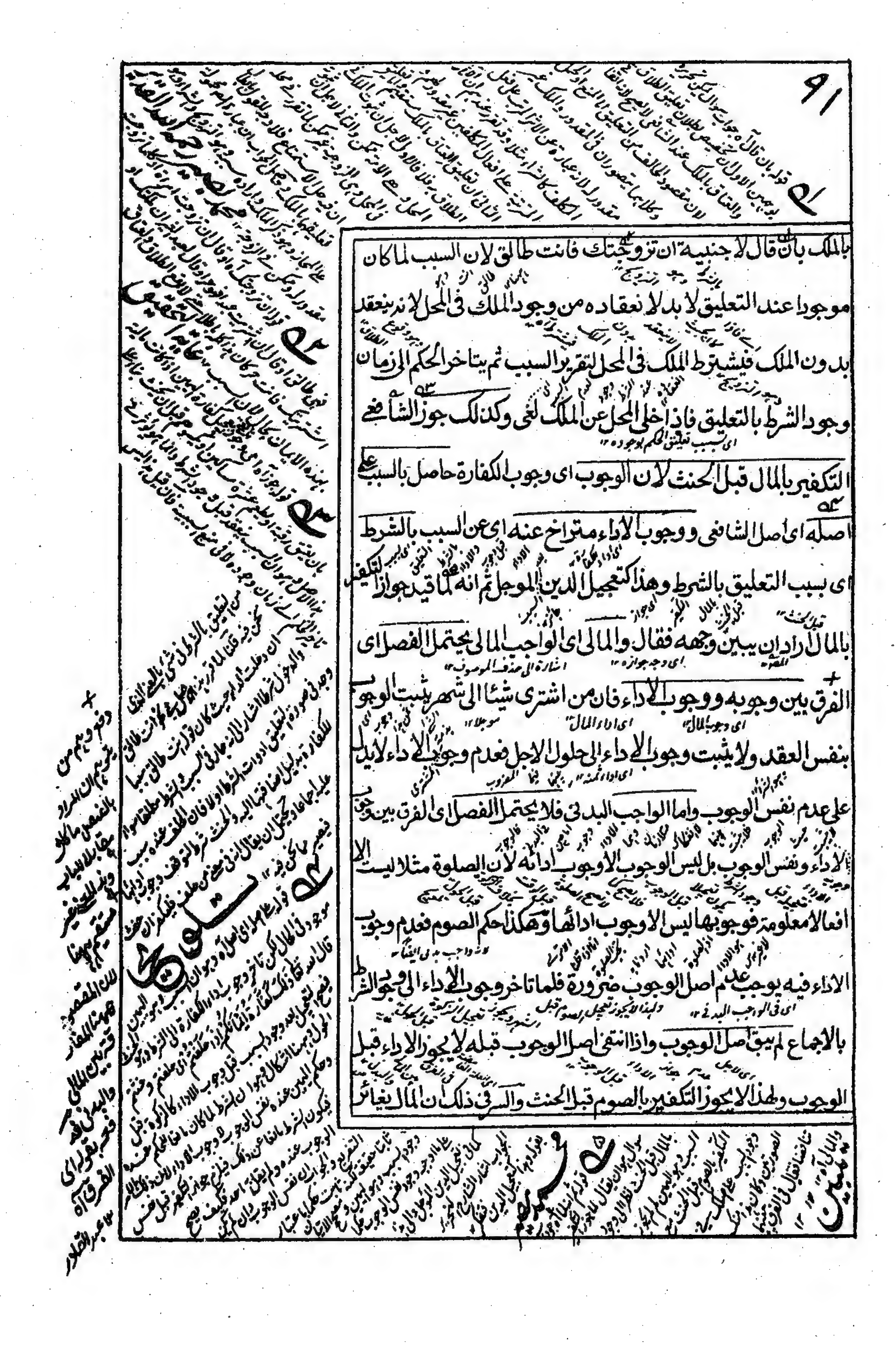
ومن الناس من عمل فى النصوص اى استدل بها بوجوه اخرى غير ما ذكرنا وهى اى
تلك الوجوه فاسدة عندنا منها اى من تلك الوجوه الفاسدة ما قال بعضهم ان
التنصيص على الشئ باسم العلم اى بالاسم الذى ليس بصفة سواء كان اسم
جنس كالماء فى حديث الغسل من قوله عم الماء من الماء والاشياء الستة فى حديث
الربوا او اسم علم يوجب التخصيص اى تخصيص الحكم بالمنصوص عليه ونفى
الحكم عما عداه اى عما عدا المنصوص عليه وهذا من قبيل عطف التفسير ويسمى هذا
مفهوم اللقب وهذا فاسد لان النص لم يتناوله اى المحل الذى اوجب الحكم
فيه بالمفهوم فكيف يوجب النص الحكم فيه اى فى ذلك المحل نفيا اى من
حيث النفى او اثباتا اى من حيث الاثبات فان النفى والاثبات من اوصاف



التناول فحيث لم يوجد التناول كان عدم وجود صفته اولى وفائدة
التخصيص عندنا ان يتامل المستنبطون فى علة الحكم فيثبتون الحكم بها
فى غير المنصوص عليه لينالوا درجة المجتهدين وثوابهم وهذا لا يحصل
اذا ورد النص عاما متناولا للجنس واعلم ان القائلين بالمفهوم قد ذكروا له
شروطا منها ان لا يظهر اولوية المسكوت عنه من المنطوق بالحكم الثابت
للمنطوق ولا مساواة له ولا خرج مخرج العادة ولا يكون المنطوق سؤالا
او حادثة ولا يعلم المتكلم بان السامع يجهل بهذا الحكم المخصوص قال فى
التلويح وقالوا فى آخر ذكر الشرائط او غير ذلك مما يقتضى تخصيص المنطوق
بالذكر فعلم ان شرط المفهوم المخالف ان لا يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر
فائدة غير نفى الحكم عن المسكوت عنه ومنها اى من تلك الوجوه ما
اى وجه قال الشافعى وغيره به من ان الحكم متى علق بشرط او اضيف
الى مسمى بوصف خاص اوجب ذلك اى كل واحد من التعليق والاضافة
نفى الحكم عند عدم الشرط او الوصف فيكون عدم الحكم المعلق بالشرط
والمقيد بالوصف فى غيرهما ثابتا عنده بالتعليق والتقييد ويكون الحكم
المعدوم عنده حكما شرعيا حتى يصح تعديته وعندنا هو معدوم بالعدم
الاصلى الذى كان قبل التعليق والتقييد فلا يكون حكما شرعيا حتى لا يصح

تعديته وعندنا هو معدوم بالعدم الاصلي الذي كان قبل التعليق
والتقييد فلا يكون حكما شرعيا حتى لا يصح تعديته واعلم ان
الشرط يطلق في العرف العام على ما يتوقف عليه وجود ذلك الشئ
فيتناول الشرط والعلة وعند المتكلمين والحكماء ما يتوقف عليه
الشئ ولا يكون داخلا فيه ولا يكون مؤثرا فيه وفي اصطلاح النحاة
ما دخل عليه شئ من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول
ومسببية الثاني ذهنا او خارجا سواء كان علة للجزاء او معلولا له
او غير ذلك ومحل النزاع هو الشرط النحوي الذي علق الحكم عليه كالدخول
في ان دخلت الدار والمراد بالوصف ما يكون قيدا في الذات سواء كانت
نعتا نحويا نحو في الغنم السائمة زكوة او لا نحو في سائمة الغنم زكوة ولهذا
اي ولان عدم الشرط والوصف يوجب عدم الحكم لم يجوز الشافعي نكاح
الامة عند فوات الشرط وهو عدم الطول اعني زيادة المال بحيث يقدر
بها على نكاح الحرة او فوات الوصف وهو كون الامة مؤمنة المذكورين
في قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما
ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات فلا يجوز نكاح الامة وان كانت
مؤمنة عند الطول لفوات الشرط الذي علق عليه جواز النكاح وهو

عدم الطول ولا نكاح الامة الكتابية وان لم يوجد الطول لفوات الوصف الذي
قيد به الحكم وهو الايمان في قوله تعالى من فتياتكم المؤمنات فيصير مفهوم
هذه الآية مخصصا عنده لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وعندنا لما
لم يدل على نفي الجواز لا يصلح مخصصا على ما هو مذهبه من ان المخصص لا
يجب ان يكون موصولا بالعام ولا ناسخا له على ما هو مذهبنا انه نسخ لا
تخصيص لان الناسخ يجب ايضا ان يكون حكما شرعيا لا عدما اصليا والفتي
والفتاة الشاب والشابة وسمي العبد والامة بهما وان كانا كبيرين لانهما
لا يوقران توقير الكبائر لرقهما او حاصله اي حاصل ما قال الشافعي انه اي
الشافعي الحق الوصف اي الذي قيد به الاسم بالشرط في كونه موجبا العدم
الحكم عند عدمه لانه لو لم يكن الوصف لثبت الحكم بمطلق الاسم كما انه لولا
الشرط لثبت الحكم في الحال واعتبر التعليق بالشرط عاملا في منع انعقاد الحكم
الى زمان وجود الشرط دون انعقاد السبب فكان السبب موجودا موجبا للحكم
في الحال لكن التعليق منع وجوده الى زمان تحقق الشرط فكان عدمه مضافا
الى عدمه فكان حكما شرعيا يصح تعديته وعندنا التعليق يمنع السبب عن
الانعقاد فلا يكون السبب موجودا موجبا للحكم في الحال ولذلك اي لاجل ان
التعليق يؤثر في منع الحكم دون السبب ابطل اي الشافعي تعليق الطلاق والعتاق



بالملک بان قال لاجنبیة ان تزوجتک فانت طالق لان السبب لما کان
موجودا عند التعلیق لابد لانعقاده من وجود الملک فی المحل لانه ینعقد
بدون الملک فیشترط الملک فی المحل لتقریر السبب ثم یتاخر الحکم الی زمان
وجود الشرط بالتعلیق فاذا خلی المحل عن الملک لغی وکذلک جوز الشافعی
التکفیر بالمال قبل الحنث لان الوجوب ای وجوب الکفارة حاصل بالسبب علی
اصله ای اصل الشافعی و وجوب الاداء متراخ عنه ای عن السبب بالشرط
ای بسبب التعلیق بالشرط وهذا کتعجیل الدین المؤجل ثم انه لما قید جواز التکفیر
بالمال اراد ان یبین وجهه فقال والمالی ای الواجب المالی یحتمل الفصل ای
الفرق بین وجوبه و وجوب الاداء فان من اشتری شیئا الی شهر یثبت الوجوب
بنفس العقد ولا یثبت وجوب الاداء الی حلول الاجل فعدم وجوب الاداء لایدل
علی عدم نفس الوجوب واما الواجب البدنی فلا یحتمل الفصل ای الفرق بین وجوب
الاداء ونفس الوجوب بل لیس الوجوب الا وجوب ادائه لان الصلوة مثلا لیست الا
افعالا معلومة فوجوبها لیس الا وجوب ادائها وهکذا حکم الصوم فعدم وجوب
الاداء فیه یوجب عدم اصل الوجوب ضرورة فلما تاخر وجوب الاداء الی وجود الشرط
بالاجماع لم یبق اصل الوجوب واذا انتفی اصل الوجوب قبله لایجوز الاداء قبل
الوجوب ولهذا لایجوز التکفیر بالصوم قبل الحنث والسر فی ذلک ان المال یغائر



الفعل فيجوز ان يتصف المال بالوجوب ولا يثبت وجوب الاداء الذي هو الفعل
اما البدني فليس الا الفعل فلا ينفك وجوبه عن وجوب ادائه وانا نقول
بان اقصى درجات الوصف اذا كان مؤثرا ان يكون علة للحكم كما في قوله تعالى
الزاني والسارق فان وصف الزنا والسرقة مؤثر في وجوب الحد والقطع لان
الحكم متى رتب على الاسم المشتق يكون ماخذ اشتقاقه علة له ولا اثر للعلة
في النفي اي لا يدل عدمها على عدمه بلا خلاف اذا لم يثبت اختصاصه بها
فكذلك عدم الوصف الذي هو في معنى العلة لا يدل على عدم الحكم اذا لم يثبت اختصاصه به
وكون الوصف بمعنى العلة اعلى درجاته وقد يكون بمعنى الشرط كما سياتي
وقد يكون اتفاقيا وهو ادنى احواله وهو لا يوجب العدم بلا خلاف ولو كان
الوصف شرطا اي في معناه وملحقا به فعدمه لا يدل على عدمه ايضا
لان عدم الشرط لا يدل على عدم الحكم عندنا فالشرط داخل على السبب نحو انت
طالق لانه المذكور دون الحكم ففي قوله ان دخلت الدار فانت طالق قد علق
قصد التطليق عند الشرط لا في الحال فمنعه اي منع الشرط اي التعليق به السبب
من اتصاله اي السبب بمحله اي محل الحكم وهو المراة وبدون الاتصال بالمحل
لا ينعقد المعلق وهو انت طالق في المثال المذكور سببا لوقوع الطلاق فالسبب
وهو انت طالق لا يجعله معدوما ولكن يجعل التعليق مانعا من وصوله الى المحل
واذا لم يتصل الى المحل لم يصر علة لان العلة الشرعية لا تصير علة قبل وصولها



الى محلها وكان ينبغي ان يلغو الآن وصوله لما كان مرجوا بوجود الشرط جعلناها

كلاما صحيحا ولهذا اى ولان المعلق بالشرط لا ينعقد سببا لو حلف لا يطلق

فعلق الطلاق بالشرط لا يحنث ما لم يوجد الشرط في اليمين الاولى وهذا مذهب

الشافعي ايضا فيكون الزاما عليه وهذا اى دخول الشرط في الطلاق والعتاق و

نحوهما بخلاف خيار الشرط في البيع لان الخيار داخل على الحكم دون السبب وهو البيع

لانه ثبت على خلاف القياس لضرورة دفع الغبن والضرورة تندفع بدخوله

في مجرد الحكم بان ينعقد السبب ويتاخر الحكم لحصول المقصود بذلك حيث

يمكن لصاحب الخيار فسخ البيع بدون رضاء صاحبه ولا يجوز ذلك في السبب لان

دخوله عليه دخول على الحكم لانه تابع للسبب وانما كان ثبوت الخيار في البيع على خلاف

القياس لانه يصير بالشرط قمارا لانه تمليك وتعليق التمليك بالشرط في معنى القمار ولهذا

نهى النبي عليه السلام عن بيع وشرط ولهذا اى لاجل ان الخيار داخل على الحكم دون السبب لو حلف

لا يبيع فباع بشرط الخيار يحنث لان البيع قد تحقق ولا يمنعه شرط الخيار عن الانعقاد

واما الطلاق والعتاق فيحتملان الشرط والاصل دخول التعليق على السبب كيلا يختلف

الحكم عن السبب والشرط فيهما داخل على السبب واذا ثبت ان التعليق تصرف في

السبب باعدامه اى السبب اى يمنع وصوله الى المحل الى زمان وجود الشرط لا في الحكم

اى السبب كما قال الشافعي صح تعليق الطلاق والعتاق بالملك بان قال للاجنبية

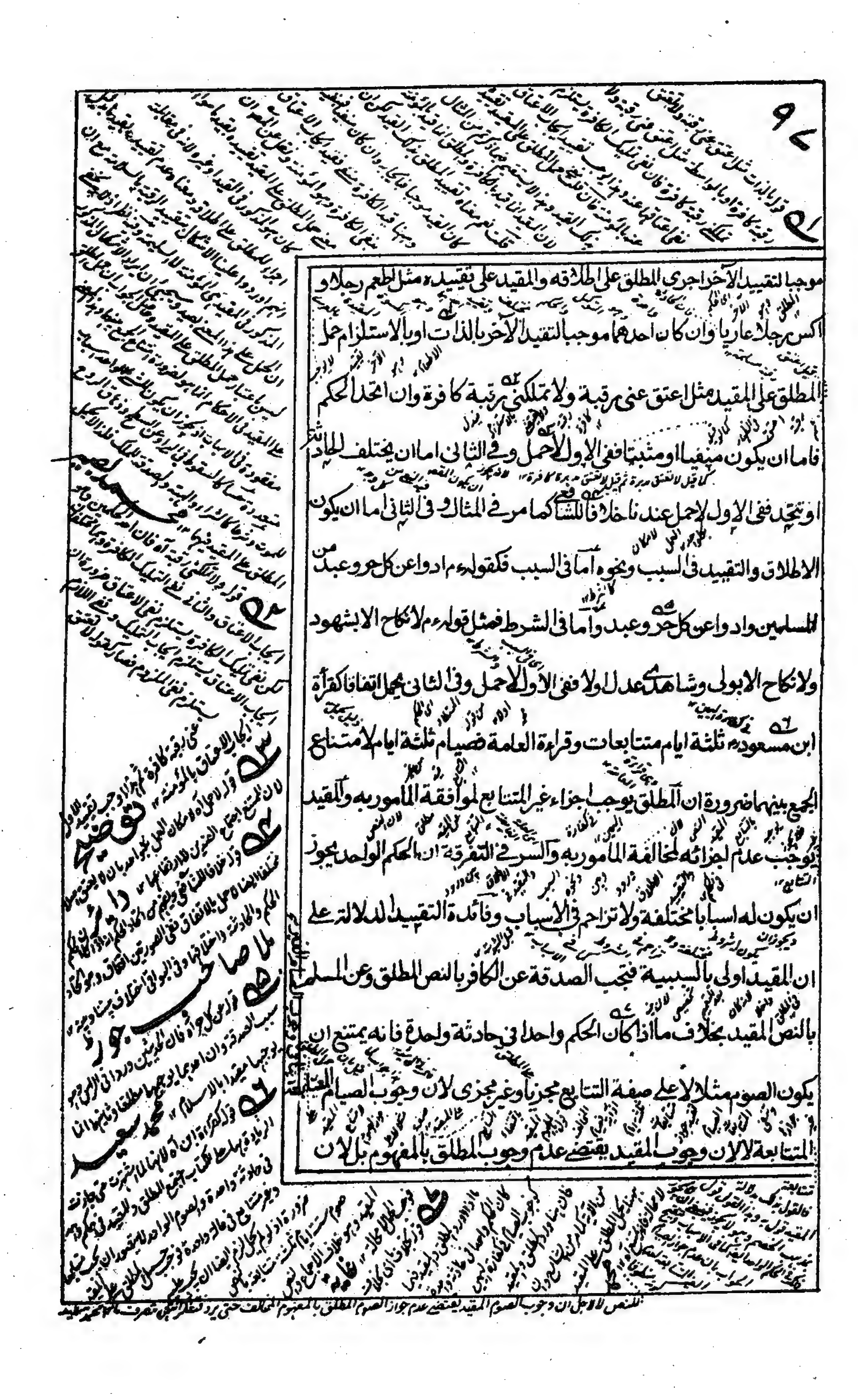


ان تزوجتک فانت طالق وان اشتریت عبدا فهو حر وذلک لان التعلیق قبل
وجود الشرط یمین ومحل الالتزام بالیمین الذمة وهی موجودة فاما الملک فی
المحل فانما یشترط لایجاب الطلاق والعتاق وهذا الکلام لیس بایجاب لما ذکرنا فلا
یشترط الملک فی الحال وبطل التکفیر بالمال قبل الحنث لان الیمین سبب لوجوب
بشرط الحنث لا فی نفسها لانها موجبة للبر الذی هو ضد الحنث الموجب للکفارة
والتقدیر ان حنثت فعلی کفارة تلک الیمین فیمنع التعلیق بالحنث الیمین عن
صیرورتها سببا للکفارة فی الحال لکنها بعرضیة ان تصیر سببا فصحت الاضافة
الیها فقبل ان تصیر سببا بالحنث لا یتصور الاداء کما لا یتصور قبل الیمین وفرقه
ای فرق الشافعی بین الواجب المالی والبدنی بان ینفصل نفس الوجوب عن
وجوب الاداء فی المالی فینعقد السبب وان لم یجب الاداء بخلاف البدنی ساقط
ای باطل لان حق الله تعالی ای الواجب علی العبد فی المالی هو العبادة وهو المراد
بقوله فعل الاداء مؤخرا ای الفعل الذی هو الاداء ویباشر العبد هذا الفعل بخلاف
هوی النفس ابتغاء لمرضاة الله تعالی والمال لا یکون مقصودا فی ذلک بل هو الة
التی یتادی بها الواجب فتصیر الحقوق المالیة کالبدنیة فی ان المقصود بالوجوب
هو فعل الاداء وان تعلیق وجوب الاداء بالشرط یمنع تمام السببیة فیهما جمیعا
وان وجوب الاداء یغایر نفس الوجوب فی البدنی ایضا لان نفس الوجوب عبارة

عن اشتغال الذمة بالشئ ووجوب الاداء عبارة عن لزوم تفريغ الذمة عما
تعلق بها وبيانه ان للفعل معنى مصدريا وهو الايقاع ومعنى حاصلا بالمصدر
وهي الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك الحالة هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها
واخراجها من العدم الى الوجود وهو وجوب الاداء فالوجوب في كل منهما صفة
لشئ آخر فانه في الاول صفة للوقوع وفي الثاني صفة للايقاع فالنائم يجب عليه
الصلوة نظرا الى وجود السبب واهلية المحل بمعنى انه يجب عليه بالفعل وقوع تلك
الهيئة واما ايقاعها فلا يجب عليه بالفعل بل بعد زوال العذر وبهذا التقرير
يندفع كثير من الشبهات الواردة في هذا المقام وانما يقصد عين المال في حقوق
العباد اشارة الى بيان تقييد الحكم بحق الله تعالى وبيانه ان الواجب للعبد مال
لا فعل الاداء لان المقصود حصول ما ينتفع به العبد ويندفع به الخسران و
ذلك بالمال دون الفعل ولهذا اذا ظفر بجنس حقه واخذه تم الاستيفاء ومن
هذه الجملة اي من الوجوه الفاسدة ما اي وجه قال الشافعي ان المطلق يحمل
على المقيد وان كانا اي المطلق والمقيد واقعين في حادثتين مثل كفارة القتل
وسائر الكفارات قال الله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة
وقال في كفارة الظهار واليمين فتحرير رقبة بدون قيد المؤمنة فنحن
نجري المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده والشافعي يحمل المطلق على المقيد



لان قيد الايمان زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب نفي الحكم عند عدمه
اى القيد في المنصوص عليه وهو كفارة القتل ههنا ويوجب نفيه في
نظائره من الكفارات بيان للنظائر لانها اى الكفارات جنس واحد لان كلها
شرعت للستر والزجر وهذا كما تعدى تقيد الايدى بالمرافق في الوضوء الى
نظيره وهو التيمم لان كلا منهما طهارة وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد
وان كان في حادثة واحدة فكيف في حادثتين بعد ان يكونا اى المطلق و
المقيد واردين في حكمين مثال الحادثة الواحدة هو الظهار والحكمان هما الكفارة
بالصوم والكفارة بالطعام واحد الحكمين مقيد والآخر مطلق كما سيجيئ
والحادثة اعني الظهار واحدة لامكان العمل بهما اى بالمطلق والمقيد لان الاطلاق
ينبئ عن التوسعة على المخاطب والتقييد ينبئ عن التشديد فعند امكان
العمل بهما لا يجوز ابطال واحد منهما ففي الحادثتين يمكن العمل بكل واحد منهما اذ
يجوز ان يكون التوسعة مقصود الشارع في حكم حادثة والتضييق في حكم حادثة
اخرى بخلاف الحكم الواحد في الحادثة الواحدة فانه لا يمكن الجمع بينهما لان
الاطلاق والتقييد يتنافيان فلا يتصور ان يكون الحكم الواحد في حادثة واحدة
مطلقا ومقيدا فيجب الحمل وتفصيل المقام انه اذا ورد المطلق والمقيد لبيان
الحكم فاما ان يختلف الحكم او يتحد فان اختلف فان لم يكن احد الحكمين



موجبا للتقييد الآخر اجري المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده مثل اطعم رجلا و
اكس رجلا عاريا وان كان احدهما موجبا للتقييد الآخر بالذات او بالاستلزام حمل
المطلق على المقيد مثل اعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة وان اتحد الحكم
فاما ان يكون منفيا او مثبتا ففي الاول لا حمل وفي الثاني اما ان يختلف الحادثة
او تتحد ففي الاول لا حمل عندنا خلافا للشافعي كما مر في المثال وفي الثاني اما ان يكون
الاطلاق والتقييد في السبب ونحوه اما في السبب فكقوله عم ادوا عن كل حر وعبد من
المسلمين وادوا عن كل حر وعبد واما في الشرط فمثل قوله عم لا نكاح الا بشهود
ولا نكاح الا بولي وشاهدي عدل والا ففي الاول لا حمل وفي الثاني يحمل اتفاقا كقراءة
ابن مسعود رض ثلثة ايام متتابعات وقراءة العامة فصيام ثلثة ايام لامتناع
الجمع بينهما ضرورة ان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع لموافقة المامور به والمقيد
يوجب عدم اجزائه لمخالفة المامور به والسر في التفرقة ان الحكم الواحد يجوز
ان يكون له اسبابا مختلفة ولا تزاحم في الاسباب وفائدة التقييد الدلالة على
ان المقيد اولى بالسببية فيجب الصدقة عن الكافر بالنص المطلق وعن المسلم
بالنص المقيد بخلاف ما اذا كان الحكم واحدا في حادثة واحدة فانه يمتنع ان
يكون الصوم مثلا الا على صفة التتابع مجزيا او غير مجزي لان وجوب الصيام المطلقة
المتابعة لا لان وجوب المقيد يقتضي عدم وجوب المطلق بالمفهوم بل لان



وجوب المقيد يوجب عدم اجزاء غيره بالعدم الاصلي والمطلق يوجب اجزاءه
فيكون بينهما تناف بقي ان هذا انما هو لخصوصية حكم الوجوب اذ لو كان
الحكم هو الجواز لما تحقق المنافاة بما ذكرنا من البيان ويكون فائدة التقييد
بيان استحبابه كما قالوا في السبب فان قلت يجوز ان يكون الواجب امرين
مطلقا ومقيدا على التخيير قلت هذا نسخ لوجوب المقيد من حيث هو مقيد
فان التخيير يرفع حرمة ترك المقيد قال ابو حنيفة ومحمد هذا تائيد بما
استنبطوا من فروعهما من ان المطلق لا يحمل على المقيد اذا وردا في حكمين
فانهما قالا فيمن قرب المرءة التي ظاهر منها في خلال الصوم ليلا عامدا
او ناسيا او نهارا ناسيا لا عامدا اذ لو جامعها في النهار عامدا فسد صومه
ووجب عليه الاستيناف بالاتفاق لانقطاع التتابع انه يستانف مقولة
قال وقال ابو يوسف والشافعي لا يستانف لان تقديم الكل وان كان فائتا
الا انه لو اتم وقع البعض قبل المسيس ولو استانف وقع الكل بعده فكان الاتمام
اقرب الى الامتثال وجوابهما ان المامور به تقديم الكل لا البعض وقد فات ولو
قربها في خلال الاطعام لم يستانف لان شرط الاخلاء اي الشرط الذي هو اخلاء
الصوم والاعتاق عن المسيس مثبت لضرورة شرط آخر وهو التقديم على
المسيس اي القربان وبيانه ان الاخلاء عن المسيس شرط للصوم بمقتضى قوله تعالى



فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا فانه يدل صريحا على ان
التقديم شرط فيه وذلك يقتضي اخلاء الصيام عن المسيس اذ لا يتصور التقديم
بدون الاخلاء وذلك اي شرط التقديم منصوص عليه في الاعتاق وهو قوله
تعالى فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا والصيام كما علمت دون الاطعام قال الله
فاطعام ستين مسكينا فانه لا يدل على التقديم فلا يثبت ما يثبت في ضمنه
من الاخلاء ولم يجز اشتراط التقديم فيه حملا له على اخويه لانهما حكمان مختلفان
نعلم انهما لم يجوزا حمل المطلق على المقيد في حكمين مختلفين وعلم ايضا وجه ما ذهب
اليه من وجوب الاستيناف فانه لما اوجب الاخلاء بالاقتضاء فقد وجب امران
التقديم والاخلاء وقد عجز عن الاول وقدر على الثاني فيجب عليه ما قدر عليه
وذلك بالاستيناف ولا يدل عدم جواز المجامعة قبل التكفير في الاطعام على
اشتراط التقديم لان ذلك لامر آخر وهو احتمال قدرته على الصيام او الاعتاق
قبل الاطعام فحينئذ ينتقل الكفارة منه اليه وكذلك اي مثل دخول الاطلاق
والتقييد في الحكم دخولهما في السبب في عدم الحمل فانه اذا دخل الاطلاق والقيد
في السبب يجري كل واحد منهما اي من المطلق والمقيد على سننه اي طريقه و
تكون فائدة التقييد ما مر من البيان وهو اولوية المقيد في السببية كما قلنا
في صدقة الفطر انه يجب اداؤها عن العبد الكافر بالنص المطلق الواقع باسم العبد



مطلقا ويجب ايضا عن العبد المسلم بذلك مطلق وبالنص المقيد بالاسلام ايضا

لانه الضمير للشان لا مزاحمة في الاسباب فوجب الجمع بينهما ولما كان للمتوهم ان

يتوهم انه كيف يصح ان يكون لشئ واحد اسباب وقد امتنع تواردها على المسبب

لانه يمتنع ان يتحقق الملك مثلا بالبيع والهبة جميعا اشار الى دفعه بان التزاحم

في الاسباب انما هو عند تحقق المسبب فاما قبل تحققه فيحتمل ان يتحقق بهذا

او بذلك فقال وهو اي عدم حمل المطلق على المقيد في السبب نظير ما سبق من

ان التعليق بالشرط لا يوجب النفي عند عدمه اي نفي الحكم عند عدم الشرط

حتى لو كان عدمه بالشرط كان حكما شرعيا فلا يجوز ثبوته بشئ آخر للزوم التنافي

فانه لما كان ذلك الشئ غير الشرط وفرض وجوده بوجوده وقد اوجب الشرط

عدمه عند عدمه لزم التنافي صريحا فاما اذا لم يكن حكما شرعيا بل عدما اصليا

يجوز تعليقه بذلك الشرط وغيره فصار الحكم الواحد قبل وجوده بعد التعليق معلقا

ومرسلا لان الارسال والتعليق يتنافيان وجودا اي من حيث وجود الحكم فانه يمتنع

ان يوجد بالارسال والتعليق جميعا كالملك يمتنع ان يثبت بالبيع والهبة فاما

قبل وجوده اي الحكم فيجوز فيه الامران الارسال والتعليق فهو اي الحكم معلق

بالشرط اي معدوم متعلق وجوده بالشرط تنصيص على المراد للتوضيح ومرسل عن

الشرط اي محتمل للوجود قبله اي قبل الشرط بسبب آخر كالطلقات الثلاث المعلق



بالشرط يحتمل وجودها عند وجود الشرط ويحتمل ان يوجد قبله بالتنجيز
والعدم الاصلي الثابت قبل التعليق كان محتملا للوجود بان يرتفع هو ويقع بدله
الوجود ولم يتبدل العدم الاصلي بالتعليق كما مر فصار العدم الاصلي محتملا للوجود
بطريقين الارسال والتعليق كما كان محتملا قبله واذا ثبت هذا في الارسال
والتعليق ثبت في الاطلاق والتقييد لان الحكم الواحد قبل وجوده يجوز ان يثبت
بسبب مطلق ويجوز ان يثبت بسبب مقيد على سبيل التبادل وان امتنع ثبوته
بهما معا ومنها اي من الوجوه الفاسدة ما اي وجه قال البعض ان لفظ العام
يختص بسببه اي الامر الداعي الى ذكره من سوال السائل او حدوث حادثة ومعنى
الاختصاص بالسبب اقتصاره عليه وعدم تعديته عنه حتى كان الحكم في غير
السائل وصاحب الحادثة ثابتا بنص آخر او بدلالة او بقياس وبه قال مالك والشافعي
وبعض العلماء فرقوا بين السوال والحادثة فقال ان السبب ان كان هو السوال يختص به
وان كان هو الحادثة لا يختص به لان الشارع اذا ابتدأ بيان الحكم في حادثة فالظاهر
حمله على ما هو مقتضاه من العموم بخلاف السوال فانه يجب مطابقة الجواب ونحن
نقول العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب اذ لم يمنع عنه مانع لكون السبب موثرا في
الحكم لان التمسك باللفظ العام لا بالسبب الخاص ولا يقتضي خصوصيته اقتصاره
عليه لانه قد اشتهر عن الصحابة والتابعين التمسك بالعمومات الواردة في الاسباب

والحوادث الخاصة من غير قصر عليها كاية الظهار نزلت في خولة امراة اوس بن
صامت واية اللعان في هلال بن امية ونحوهما وما قالوا من انه لو كان عاما
للسبب وغيره لجاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد لان نسبة العام الى جميع الافراد
على السواء ولما طابق الجواب السؤال فدفعه بانه يجوز ان يعلم دخول بعض افراده
تحت الارادة قطعا بحيث لا يحتمل التخصيص بدليل يدل عليه ومعنى المطابقة
هو الكشف عن السؤال وبيان حكمه وقد يحصل مع زيادة ووجوب المطابقة بمعنى
المساواة عموما وخصوصا ممنوع **ثم اعلم** ان ورود اللفظ بعد السؤال والحادثة
اذا كان له تعلق بهما على اربعة اقسام لانه اما ان لا يكون مستقلا او يكون واذا
كان مستقلا فاما ان يخرج مخرج الجواب قطعا اولا بل ظاهرا مع احتمال كونه ابتداء
الكلام او بالعكس ففي الثلاثة الاول يحمل على الجواب وفي الرابع على الابتداء والى
هذا اشار بقوله وعندنا انما يختص بسببه اذا لم يكن مستقلا بنفسه اي لا يكون
كلاما مفيدا بدون اعتبار السؤال والحادثة كقوله نعم فانه يقرر ما سبق من كلام
موجب او منفي استفهاما او خبرا وقد يقام في العرف كل منهما مقام الاخر وهذا
مثال للقسم الاول او خرج العام مخرج الجزاء فان الكلام لما جعل جزاء لما تقدم كان
المتقدم سببا لوجوبه فيتعلق به الحكم لان الحكم يتعلق بعلة ضرورة كقول الراوي
سهى رسول الله عم فسجد فانه لما خرج مخرج الجزاء للسهو بدلالة الفاء يتعلق



به وان كان مستقلا بنفسه فكان السهو سبب وجوبه كقوله تعالى السارق و

السارقة فاقطعوا ايديهما ولولم يتعلق به لم تبق لذكر السهو ولا لكلمة الفا فائدة

فكان معناه سهى فسجد للسهو وهذا مثال للقسم الثانى فان قلت ليس ههنا

لفظ عام له سبب خاص قلت هذا مثال لما خرج مخرج الجزاء اعم من ان يكون

عاما او غيره او خرج مخرج الجواب كالمدعو الى الغداء بان يقول له الداعى تعال تغد

معى فيقول المدعو والله لا اتغدى فان الظاهر نفى الغداء مطلقا ورد كلام الداعى

حمله على الغداء المدعو اليه فهو قرينة مانعة من اجراء العام على عمومه وحينئذ

لو تغدى معه بعد ذلك لا يحنث وهذا مثال للقسم الثالث واما اذا زاد المدعو

على قدر الجواب وهو لا اتغدى بان قال والله لا اتغدى اليوم بزيادة لفظ اليوم على

قدر الجواب فهو موضع الخلاف وهذا مثال للقسم الرابع فعندنا يصير اى الذى

زاد فى الجواب مبتدئا فى الكلام لا تعلق لكلامه بالاول احترازا عن الغاء الزيادة

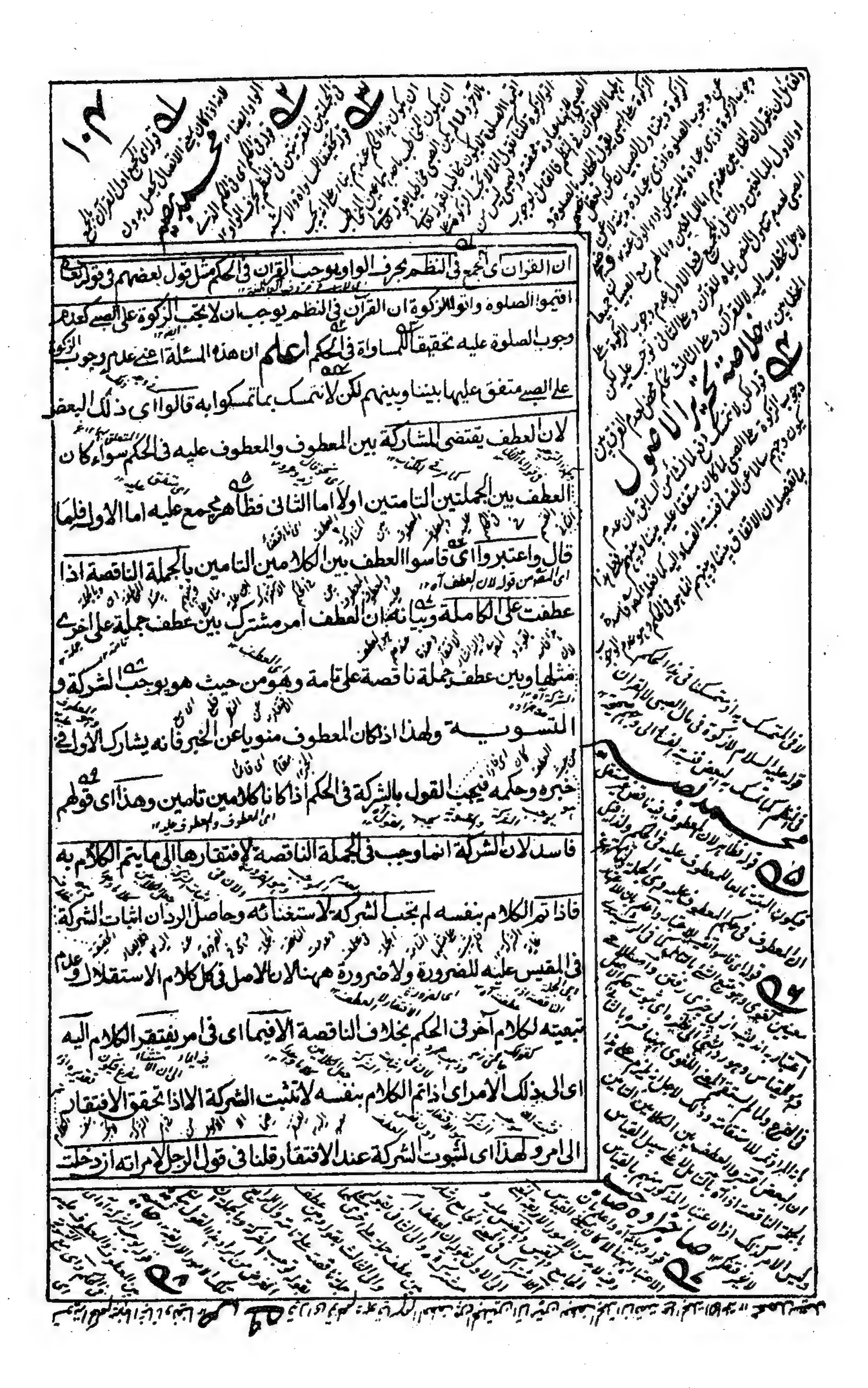
فانه لو كان غرضه مجرد الجواب لما زاد على قدره وحينئذ يحنث بالتغدى ذلك

اليوم بذلك الغداء المدعو اليه او غيره معه او بدونه ولو عنى به الجواب صدق

ديانة لانه مع الزيادة يحتمل الجواب ولا يصدق قضاء لانه خلاف الظاهر وفيه

تخفيف عليه والخصم يحمله على تقييده بالغداء المدعو اليه ومنها اى من الوجوه

الفاسدة ما قال بعضهم اى بعض اهل النظر ممن لا سلف له على ما فى التحقيق



ان القران في النظم بحرف الواو يوجب القران في الحكم مثل قول بعضهم في قوله تعالى
اقيموا الصلوة واتوا الزكوة ان القران في النظم يوجب ان لا تجب الزكوة على الصبي لعدم
وجوب الصلوة عليه تحقيقا للمساواة في الحكم اعلم ان هذه المسئلة اعني عدم وجوب الزكوة
على الصبي متفق عليها بيننا وبينهم لكن لا نتمسك بما تمسكوا به قالوا اي ذلك البعض
لان العطف يقتضي المشاركة بين المعطوف والمعطوف عليه في الحكم سواء كان
العطف بين الجملتين التامتين اولا اما الثاني فظاهر مجمع عليه اما الاول فلما
قال واعتبروا اي قاسوا العطف بين الكلامين التامين بالجملة الناقصة اذا
عطفت على الكاملة وبيانه ان العطف امر مشترك بين عطف جملة على اخرى
مثلها وبين عطف جملة ناقصة على تامة وهو من حيث هو يوجب الشركة و
التسوية ولهذا اذا كان المعطوف منويا عن الخبر فانه يشارك الاول في
خبره وحكمه فيجب القول بالشركة في الحكم اذا كانا كلامين تامين وهذا اي قولهم
فاسد لان الشركة انما وجب في الجملة الناقصة لافتقارها الى ما يتم الكلام به
فاذا تم الكلام بنفسه لم تجب الشركة لاستغنائه وحاصل الرد ان اثبات الشركة
في المقيس عليه للضرورة ولا ضرورة ههنا لان الاصل في كل كلام الاستقلال وعدم
تبعيته لكلام آخر في الحكم بخلاف الناقصة الا فيما اي في امر يفتقر الكلام اليه
اي الى ذلك الامر اي اذا تم الكلام بنفسه لا تثبت الشركة الا اذا تحقق الافتقار
الى امر ولهذا اي لثبوت الشركة عند الافتقار قلنا في قول الرجل لامرأته ان دخلت

الدار فانت طالق وعبدى حران العتق يتعلق بالشرط لانه اى قوله
عبدى حر فى حق التعليق بالشرط قاصر وان تم بنفسه لانه لم يذكر له
شرطا على حدة فيكون قاصرا بالنسبة الى التعليق بالشرط وقد عطف على المعلق
بالشرط فيثبت الشرط للافتقار حتى لو قال ان دخلت الدار فانت طالق
وعمرة طالق لا تتعلق الثانية بالشرط بل تنجز طلاق عمرة لانه لو قصد التعليق
لاقتصر على عمرة لان خبر الاول يصلح خبرا لها

فصل فى الامر

وهو اى الامر
من قبيل الوجه الاول اى القسم الاول وهو الخاص من القسم الاول وهو
الذى كان باعتبار الصيغة واللغة مما ذكرنا من الاقسام كلمة من فى المواضع
الثلاثة للتبعيض وفى الرابع للبيان واعلم ان الامر يطلق على نفس صيغة
افعل صادرة عن القائل على سبيل الاستعلاء وعلى التكلم بالصيغة وطلب الفعل
بالطريق المذكور وعلى هذا قيل فى تعريفه الامر اقتضاء فعل غير كف على جهة
الاستعلاء واما ما قيل الامر قول القائل بطريق الاستعلاء افعل فيحتمل المعنيين
لان القول يطلق بمعنى المقول وبمعنى المصدر وعلى الاول يكون افعل بدلا من القول
والمراد من الامر ههنا صيغة الامر كما قال فان صيغة الامر لفظ خاص اى
مخصوص بمعناه من تصاريف الفعل وضع لمعنى خاص اى مخصوص بلفظه
وهو طلب الفعل واللفظ الدال على المعنى المعين المعلوم لا يكون الا خاصا

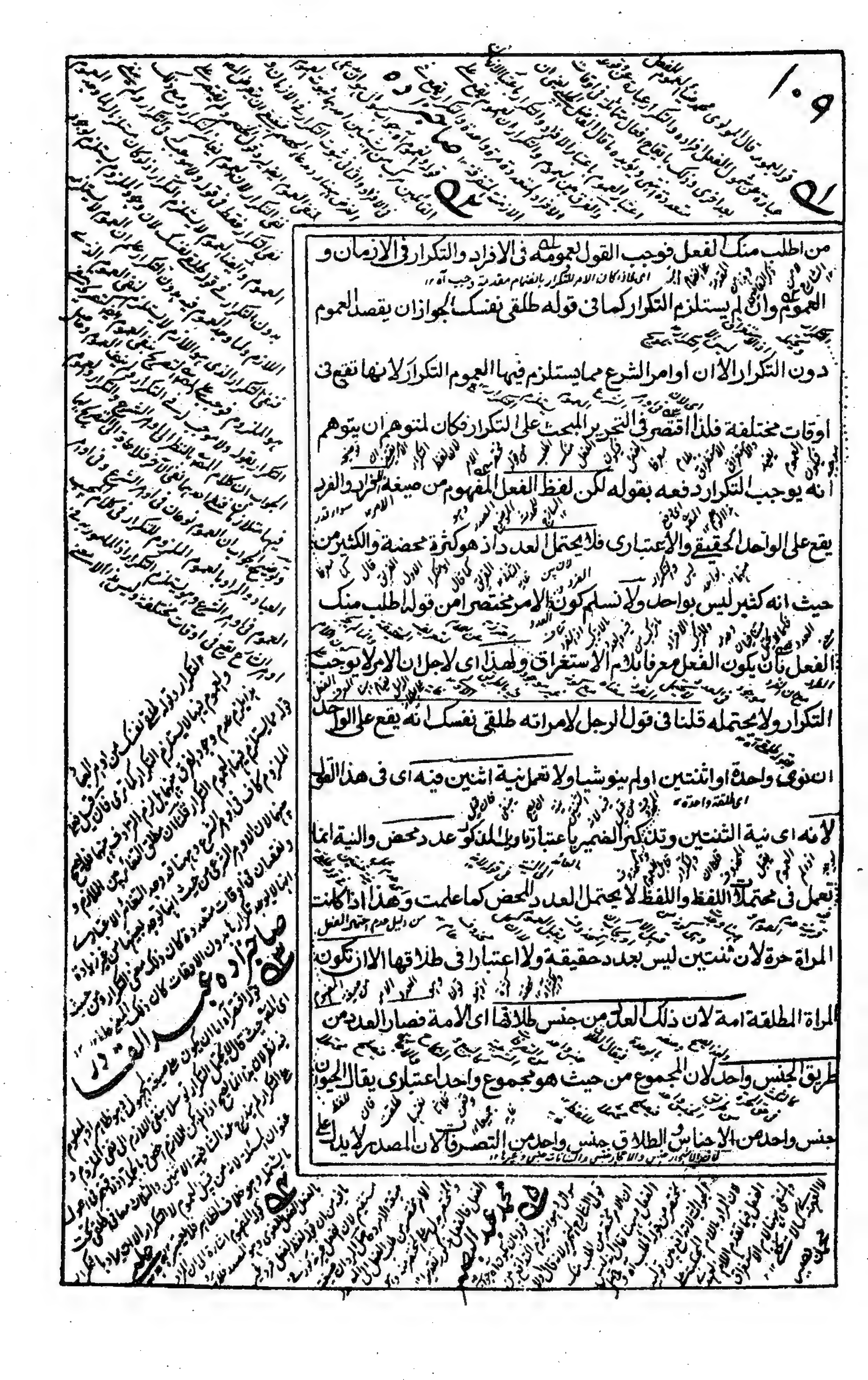


ثبت ان صيغة الامر من قبيل الخاص المصطلح وبما ذكرنا علم ان هذا الاستدلال
صحيح لان المدعى كون صيغة الامر من قبيل الخاص المصطلح ولفظ الخاص المذكور
في الدليل محمول على المعنى اللغوي المعلوم لكل احد واما الباعث على ذكر لفظ الخاص
في الموضعين فللتنبيه على ان الاختصاص بين لفظ الامر ومعناه من الجانبين
وليس لهذا اللفظ معنى من غير الوجوب حتى لو كان له معنى آخر لم يكن مختصا بالمعنى
فان المشترك غير مختص بواحد من معنييه ويكون غرضه من هذا الرد على من
ذهب الى اشتراكه بين الوجوب والندب والاباحة وغيرها وكذا لا يوجد هذا
المعنى في غير هذا اللفظ كما يوجد معنى احد المترادفين في ضمن الآخر ويكون فيه رد على
من زعم انه يوجد الوجوب في الفعل اي يثبت الوجوب بافعال النبي عم فلا يكون الوجوب
الذي هو معنى الامر مخصوصا بالامر عنده وموجبه اي موجب الامر عند الجمهور
الالزام وقيل مشترك بين الوجوب والندب والاباحة والتهديد اشتراكا لفظيا
وهو المنقول عن الاشعري وقيل مشترك بين الثلثة الاول بالاشتراك اللفظي وقيل بالمعنى
بان يجعل حقيقة في الاذن وهو مذهب المرتضى من الشيعة وقيل بين الاولين
لفظا كما هو المنقول عن الشافعي وقيل معنى بان يجعل حقيقة في الطلب قال جماعة
من العلماء منهم القاضي الباقلاني والغزالي ونقل عن الاشعري انه لا حكم بدون
القرينة الا التوقف قالوا الاكثر انه حقيقة في الوجوب فقط وفي الندب

فقط او فيهما معا وقال عامة المعتزلة انه للندب حقيقة مجاز فيما عداه وقيل حقيقة فى الاباحة واعلم ان صيغة الامر تستعمل فى ستة عشر معنى الايجاب والندب والتاديب كقوله عم كل مما يليك والارشاد كقوله تعالى فاستشهدوا والاباحة والتهديد والامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله والاكرام نحو ادخلوها بسلام امنين والتعجيز نحو فاتوا بسورة من مثله والتسخير نحو كونوا قردة والاهانة نحو ذق انك انت العزيز الكريم والتسوية والدعاء والتمنى نحو الا يا ايها الليل الطويل الا انجلى والتكوين نحو كن فيكون والاحتقار نحو القوا ما انتم ملقون والفرق بين الاهانة والاحتقار ان الاهانة للمخاطب والاحتقار لفعله ايضا والتاديب تهذيب الاخلاق واصلاح العادات والندب لثواب الاخرة والارشاد يتعلق بمصالح الدنيا الا بدليل اما استثناء من الاختلاف المعلوم ضمنا او عن الالزام والدليل يحتمل ان يكون دليل الوجوب ودليل عدمه والامر اى الامر المطلق بعد الحظر وقبله سواء فمن قال ان موجبه الوجوب قبل الحظر فعامتهم على انه الموجب بعده ومن قال ان موجبه التوقف او الندب او الاباحة قبل الحظر فكذلك بعده وذهب طائفة من اصحاب الشافعية الى ان موجبه قبل الحظر الوجوب وبعده الاباحة ولا موجب له اى للامر المطلق عن قرينة الخصوص فى التكرار وهو عبارة عن وقوع الفعل مرة بعد اخرى وذلك

من العائد الى المبتدا لتحصيل الربط بينهما واذا لم يكن جائزا اول ذلك باسم المفعول وهذا هو النهج المقبول المعقول

بايقاع افعال متماثلة في اوقات متعددة ولا يحتمله اي التكرار وهذا هو
المذهب الصحيح عندنا وذهب بعض اصحابنا الى ان المعلق بالشرط والمقيد
بالوصف يتكرر بتكراره وهو قول بعض الشافعية وقال المرغيناني واختاره
ابو اسحاق الاسفرائني وغيرهما انه يوجب التكرار المستوعب لجميع العمر وقال
بعض اصحاب الشافعي انه لا يوجب التكرار ولكن يحتمله ويروى هذا عن الشافعي
والفرق بين الموجب والمحتمل ان الموجب يثبت من غير قرينة والمحتمل لا يثبت
بدونها **واعلم** ان الاحتمال المنفي هو الاحتمال الذي هو بمنزلة احتمال
المشترك لمعنييه وهذا عندنا وهو ثابت عند بعض اصحاب الشافعي واما الاحتمال
الذي هو بمنزلة احتمال المجاز فثابت عندنا ايضا والحاصل ان لفظ المشترك
كما انه من حيث هو محتمل كذلك لفظ الامر في التكرار عندهم وكما ان الكلمة
من حيث هي غير محتملة للحمل على المعنى المجازي كذلك لفظ الامر في التكرار عندنا وان
صح حملها عليه بحسب القرينة الخارجية والقرينة في المشترك انما هو للتعيين وفي
المجاز للصرف عن الحقيقة لان لفظ الامر صيغة اختصرت تلك الصيغة لاجل معنا
من طلب الفعل متعلق بقوله اختصرت اي الامر مختصر من اطلب منك الفعل ويحتمل
ان يكون بيانا للمعنى ولما كان هذا القدر من البيان قد ذكره القائلون بان الامر
للتكرار بانضمام مقدمة وهي انه يدل على مصدر معرف كما علمت من انه مختصر



من اطلب منك الفعل فوجب القول لعمومه في الافراد والتكرار في الازمان و
العموم وان لم يستلزم التكرار كما في قوله طلقي نفسك لجواز ان يقصد العموم
دون التكرار الا ان اوامر الشرع مما يستلزم فيها العموم التكرار لانها تقع في
اوقات مختلفة فلذا اقتصر في التحرير البحث على التكرار فكان لمتوهم ان يتوهم
انه يوجب التكرار دفعه بقوله لكن لفظ الفعل المفهوم من صيغة الامر والفرد
يقع على الواحد الحقيقي والاعتباري فلا يحتمل العدد اذ هو كثرة محضة والكثير من
حيث انه كثير ليس بواحد ولا نسلم كون الامر مختصرا من قوله اطلب منك
الفعل بان يكون الفعل معرفا بلام الاستغراق ولهذا اي لاجل ان الامر لا يوجب
التكرار ولا يحتمله قلنا في قول الرجل لامراته طلقي نفسك انه يقع على الواحد
ان نوى واحدة او اثنتين او لم ينو شيئا ولا تعمل نية اثنين فيه اي في هذا القول
لانه اي نية الثنتين وتذكير الضمير باعتبار المذكور عدد محض والنية انما
تعمل في محتمل اللفظ واللفظ لا يحتمل العدد المحض كما علمت وهذا اذا كانت
المراة حرة لان ثنتين ليس بعدد حقيقة ولا اعتبارا في طلاقها الا ان تكون
المراة المطلقة امة لان ذلك العدد من جنس طلاقها اي الامة فصار العدد من
طريق الجنس واحدا لان المجموع من حيث هو مجموع واحد اعتباري يقال الحيوان
جنس واحد من الاجناس والطلاق جنس واحد من التصرفات لان المصدر لا يدل على



العدد من حيث هو عدد وهذا قلنا انه لو نوى الثلث فى طلاق الحرة يقع ثلثا

لان الثلث كل جنس طلاقها فهذا دفع لما يكاد يتوهم انكم قلتم بان الامر يدل على

التكرار والعدد فى هذا المثال ثم اعلم ان الامر المطلق عن الوقت اى الذى لم يتعلق

اتيان الفعل فيه بوقت معين يفوت الاداء بفواته كالامر بالزكوة وصدقة الفطر

والعشر والكفارات وقضاء رمضان والنذر المطلق دون النذر المقيد لا يوجب

الاداء على الفور فى الصحيح من مذهب اصحابنا واكثر اصحاب الشافعى وعامة المعتزلة

فهؤلاء يقولون بجواز اتيانه على الفور ويجوز تاخيره الى ان يغلب على ظنه بامارة

انه لو اخره لفات المامور به وذهب الكرخى وبعض الشافعية الى انه للفور حتى

يجب اتيان الفعل فى اول اوقات الامكان وحجتنا مفهومة مما سبق وهو ان

الامر لا يدل الا على طلب الفعل من غير تقييده بشئ من زمان قريب او بعيد

كما لا يدل الا على زمان قريب او بعيد والامر المقيد بالوقت اى الذى يتعلق

اداء الفعل فيه بوقت معين يفوت الاداء بفواته انواع ثلثة لانه اما ان

يعرف توسعه او يعرف مساواته او لا يعرف واحد منهما واما تضييق الوقت عن

الواجب فغير واقع لانه تكليف بما لا يطاق نوع جعل الوقت الذى قيد به ظرفا

للمؤدى اى زمانا يحيط به ويفضل عنه والمؤدى هو الفعل الحاصل من الاداء

اى الايجاد بعد العدم كالهيئة الحاصلة للمصلى من الاركان المخصوصة ونحوها

عبارة عن لزوم وقوعها في ذلك الوقت لشرف فيه وشرطا للاداء اذ لا يتحقق

الاداء بدونه مع انه غير داخل في مفهوم الاداء ولا مؤثر في وجوده وليس شرطا

للمؤدي لان المختلف باختلاف الوقت هو صفة الاداء والقضاء لا نفس المؤدي

ولا يستفاد الشرطية من الظرفية اذ لا يلزم من كون الشئ ظرفا للشئ ان يكون

شرطا لغيره فلا يلزم ان يكون قوله وشرطا للاداء لغوا بعد ذكر انه ظرف للمؤدي

على ان الوعاء مثلا ظرف لما فيه وليس بشرط له وسببا للوجوب اي لوجوب المؤدي

اي لزوم تلك الهيئة مرتب عليه حتى كانه المؤثر فيه بالنظر الينا تيسيرا من

الله تعالى على العباد ليربط الاحكام مع الاسباب الظاهرة كالملك بالشراء والقدماء

على ان السبب نعم الله تعالى واختلاف العبادات باختلاف نعم الله تعالى وهو اي النوع المذكور

وقت الصلوة الا ترى انه اي وقت الصلوة يفضل عن الاداء اي اذا ادى الصلوة

واكتفى فيه على القدر المفروض يفضل الوقت عن الاداء فكان وقت الصلوة ظرفا

للمؤدي كما علمت من معنى الظرف لا معيارا لانه عبارة عن زمان يكون المأمور به

واقعا فيه ومقدرا به حتى يزداد بطول الوقت وينقص بقصره كالكيل في المكيل

والاداء يفوت بفواته اي الوقت فكان الوقت شرطا للاداء لان عدم اختلاف

المؤدي صورة ومعنى في الوقت وبعده مع اختلاف صفة الاداء والقضاء يدل

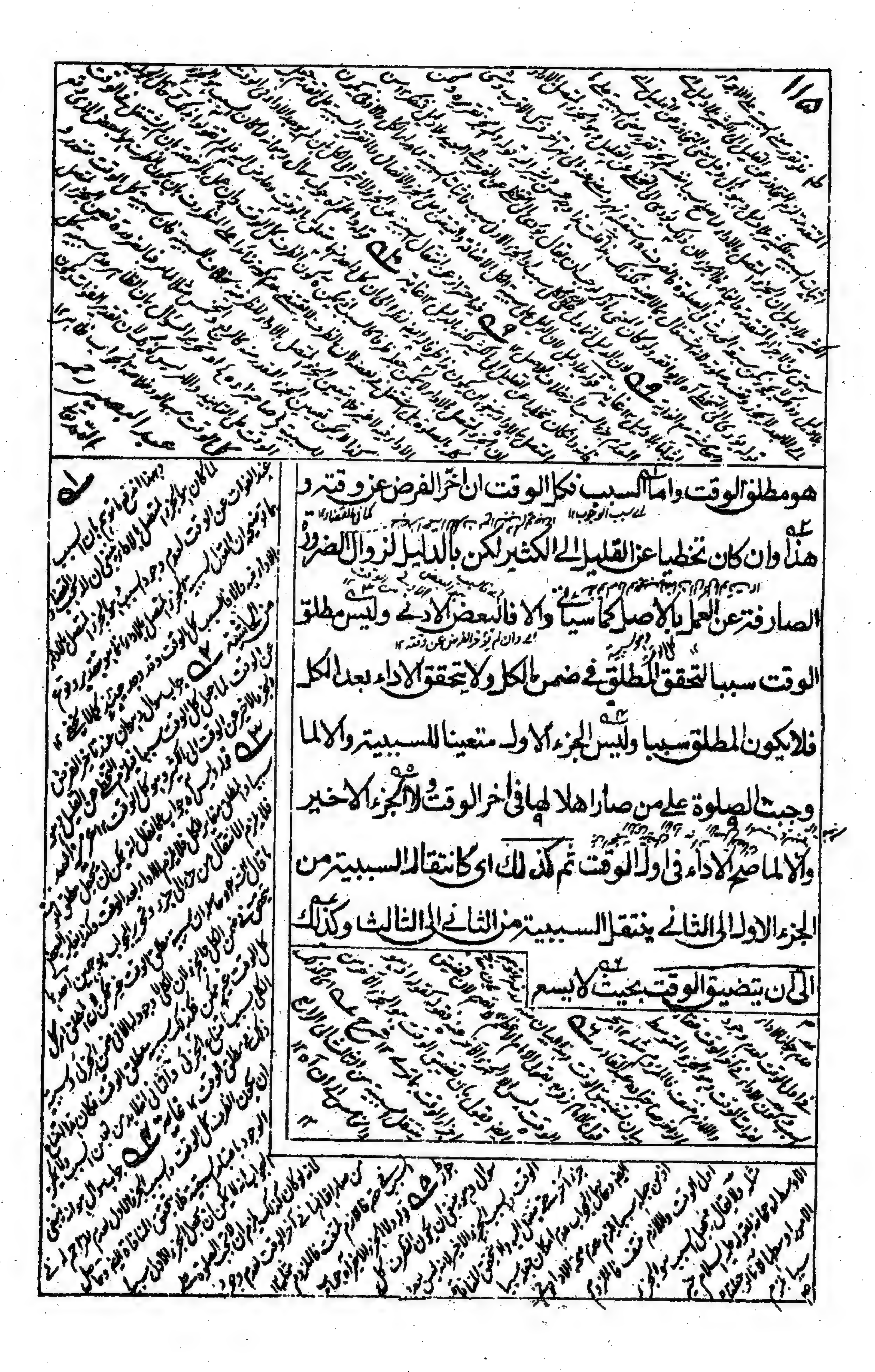
على ان التفاوت باعتبار الوقت فكان شرطا للاداء والاداء اي المؤدي يختلف باختلاف

صفة الوقت فان الاداء فى الوقت الصحيح كامل وفى الناقص ناقص وهذا
علامة السببية كالملك يتغير بتغير سببه وهو البيع حتى يسرى صحة
البيع وفساده فيه والاصل فى اختلاف الحكم ان يكون باختلاف السبب وان
جاز ان يكون باختلاف الظرف والشرط فان قيل الكلام فى كون الوقت سببا
للوجوب والذى اثبته هو انه سبب للمؤدى اجيب عنه بان تغير المؤدى
بتغير الوقت علامة لكونه سببا لوجوبه ويفسد التعجيل اى تعجيل الاداء
قبله اى قبل الوقت فكان الوقت سببا وهذا علامة اخرى لكونه سببا
وقد يقال ان احتمال الشرطية قائم الا ان الدليل السابق يرجح جانب السببية
كالمشترك يصلح دليلا على احد مدلوليه بمعونة القرينة ولما كان بين ظرفية
كل الوقت وسببيته منافاة لان مقتضى الظرفية الاحاطة ومقتضى السببية
التقدم اشار الى دفعه بقوله والاصل فى هذا النوع اى فى وقت الصلوة انه
الضمير للشان لما جعل الوقت ظرفا للمؤدى وسببا للوجوب لم يستقم ان يكون كل
الوقت سببا لان ذلك اى كون كل الوقت سببا يوجب فوات الظرفية او السببية
فانه اما ان يراعى معنى السببية فيلزم تاخير الاداء عن الوقت لانه لا اعتبار للسبب
قبل تمامه فلا يتحقق الوجوب الا بعد خروج الوقت فلا يصح الاداء قبله وهو
باطل لابطاله معنى الظرفية واما ان يراعى معنى الظرفية واديت الصلوة فى الوقت



فیلزم تقدیمہ ای الاداء علی السبب لا یقال السببیۃ بالنسبۃ الی الوجوب
والظرفیۃ بالنسبۃ الی الاداء فلا منافاۃ لاختلاف المنسوب الیہ لانا
نقول لما کان الاداء موقوفا علی الوجوب الموقوف علی السبب تحقق
المنافاۃ قطعا فوجب ان یجعل بعضہ ای بعض الوقت سببا وھو ای
ذلک البعض الجزء الذی اتصل بہ الاداء فان اتصل الاداء بالجزء الاول
کان ای الجزء الاول ھو السبب لعدم مزاحمۃ الغیر والا ای وان لم یتصل
بہ الفعل ینتقل السببیۃ الی الجزء الذی یلیہ ای یلی الجزء الاول ثم ان اتصل
بہ الاداء یتقرر السببیۃ علیہ والا انتقل الی ما یلیہ وھلم جرا الی اخر الوقت
لانہ دلیل لقولہ وھو الجزء الذی الخ لما وجب نقل السببیۃ عن الجملۃ ای جملۃ
الوقت ای کلہ

وليس بعد الجملة جزء مقدر اي معلوم القدر كالربع والخمس فوجب
الاقتصار على الادنى وهو الجزء الذي لا يتجزى اذ هو متيقن والزائد
منه مشكوك والجزء المتصل اولى من غيره اذ الاصل اتصال المسبب
بالسبب ولم يجز تقريره اي معنى السببية على ما سبق قبيل الاداء
اي على جميع الاجزاء المتقدمة على الاداء حتى لا يلزم انتقال السببية من
جزء الى اخرى والاقتصار على البعض الذي اتصل به مسببه لان ذلك
تقريره السببية على الاجزاء المتقدمة على الاداء يؤدي الى التخطي اي
التجاوز عن القليل وهو الجزء المتصل الى الكثير بلا دليل واعلم ان الظرف



هو مطلق الوقت واما السبب فكل الوقت ان اخر الفرض عن وقته و

هذا وان كان تخطيا عن القليل الى الكثير لكن بالدليل لزوال الضرورة

الصارفة عن العمل بالاصل كما سياتي والا فالبعض الادنى وليس مطلق

الوقت سببا لتحقق المطلق في ضمن الكل ولا يتحقق الاداء بعد الكل

فلا يكون المطلق سببا وليس الجزء الاول متعينا للسببية والا لما

وجبت الصلوة على من صار اهلا لها في اخر الوقت ولا الجزء الاخير

والا لما صح الاداء في اول الوقت ثم كذلك اي كانتقال السببية من

الجزء الاول الى الثاني ينتقل السببية من الثاني الى الثالث وكذلك

الى ان يتضيق الوقت بحيث لا يسع

ش

فيه الاداء المفروض عند زفر رح والى آخر جزء من اجزاء الوقت عندنا

لان كل جزء صالح للسببية وانما يأثم بالتاخير الى آخر الجزء لانه

يفوت شرط الاداء وهو الوقت تعين السببية فيه اى فى آخر الوقت

لما اى الجزء الذى يلى اى اتصل بذلك الجزء الشروع فى الاداء وهو الجزء

الاخير اذ لم يبق بعده ما يحتمل اى جزء يحتمل انتقال السببية اليه اى

الى ذلك الجزء فيعتبر حاله اى حال الشخص فى الاسلام والبلوغ والعقل

والجنون والسفر والاقامة والحيض والطهر عند ذلك الجزء فان كان

مسلما بالغا عاقلا طاهرا عن الحيض والنفاس فى ذلك الجزء وجبت

الصلوة عليه وان فات واحد من هذه الاوصاف فيه لم تجب

عليه وكذا ان كان مقيما فيه وجبت عليه صلوة الاقامة وان كان

مسافرا فيه وجبت صلوة السفر عليه ويعتبر صفة ذلك الجزء ايضا

في الصحة والفساد فان كان ذلك الجزء صحيحا اي غير موصوف بالكراهة

كما اي كالجزء الذي في وقت الفجر وجب الفرض بذلك الجزء كاملا

فاذا اعترض الفساد اي في الوقت بطلوع الشمس في الفجر بطل الفرض

عندنا خلافا للشافعي لانه وجب كاملا فلا يتادي ناقصا وان كان

ذلك الجزء فاسدا اي ناقصا بان كان منسوبا الى الشيطان كما

اي كالجزء الذي في وقت صلوة العصر يستانف في وقت الاحمرار



الجملة لبيان ان ترتب الجزاء انما هو على هذا التقدير لا على تقدير
شروع الفرض في اول الوقت وامتداده الى اخره كما سيجيئ وجب ناقصا
جواب ان فيتادى بصفة النقصان اى بالشروع الواقع في الوقت
الناقص لانه ادى اى الواجب كما لزم فاذا غربت الشمس بعد الشروع
لم ينتقض ولم يفسد لان ما بعد الغروب ليس بناقص بل كامل كذا
في الشرح ولا يلزم على هذا المذكور ما اى صورة هي اذا ابتدأ العصر
يعني الصلوة في اول وقته ثم مده اى العصر الى ان غربت الشمس ولا
محالة تدخل فيه وقت الغروب الذى نهى عن الصلوة فيه كما نهى عن وقت
الطلوع ومع هذا لا يفسد صلوته مع انه لم يتادى كما شرع فانه
اى العصر لا يفسد لان الشرع جعل له اى للمكلف حق شغل كل الوقت
بالاداء متعلق بالشغل وهذا لان الاصل ان يكون العبد مشغولا

بجد تربه فی جمیع الاوقات لاسیما فی اوقات الصلوة فجعل
الشرع ما یتصل به ای بالوقت من الفساد بیان لما بالبناء ای بسبب
بنائه علی العزیمة بان یأتی بالعبادة فی کل الوقت ویستوعبه بها
عفوا لان الاحتراز عنه ای عن الفساد مع الاقبال علی الصلوة علی وجه
العزیمة متعذر للحال والتکلیف به ساقط واما اذا خلی الوقت عن



الاداء فالوجوب يضاف الى كل الوقت لزوال الضرورة الداعية الى الاضافة الى الجزء وهي اجتماع الظرفية مع السببية في هذا الوقت مع تنافي لوازمهما لا انتقال السببية عن الكل الى الجزء اي اذا زالت الضرورة الناقلة للاضافة عن الكل الى الجزء فوجب العمل بالاصل وسببية كل الوقت ولا فساد فيه فوجب الواجب بصفة الكمال على وفق سببه الذي هو كل الوقت فلا يتادى ذلك الواجب بصفة النقصان بان يقضيه في الاوقات الثلثة المكروهة وهي وقت الطلوع والاستواء والغروب بمنزلة سائر الفرائض فان الفجر مثلا لا يصح قضاء ما في تلك الاوقات فان قلت السبب وهو كل الوقت ناقص بنقصان بعضه فيسري النقصان منه الى الواجب به فينبغي ان يجوز القضاء في الوقت الناقص ايضا قلت لما صار الواجب دينا في الذمة ثبت بصفة الكمال لان نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه تشبيها بالكفرة فاذا مضى خاليا عن العمل زالت محلية وبقيت سببية



فكان الوجوب ثابتا بسبب كامل ولهذا يجب القضاء كاملا على من
صار اهلا في آخر العصر كذا ذكره شمس الائمة ويظهر من ذلك ان ما ذكر
في شرح الوقاية من انه يصح قضاء الفوائت بعد اداء العصر الى اداء
المغرب ليس بصحيح بل الصحيح انه انما يصح بعد اداء العصر قبل تغير
الشمس واما بعده فلا يجوز فيه القضاء وان كان قبل ان يصلي العصر
صرح به الزيلعي ويمكن ان يقال معنى قوله يصح قضاء الفوائت بعد
اداء العصر انه يصح بعد صلوة العصر الى وقت قريب من اداء المغرب وهو
وقت تغير الشمس او بعد صلوة العصر الى اداء المغرب ويكون وقت
تغير الشمس مستثنى بقرينة ما ذكر فيه سابقا من انه لا تصح الصلوة
في الاوقات الثلثة وقد ذكر في بعض شروح مختصر الوقاية عند قوله
الا عصر يومه هذا استثناء من عدم جواز الصلوة وقت الغروب
فان عصر اليوم في وقت الغروب يجوز من غير كراهة في ادائها

وانما الكراهة في تاخيرها وهذا كالقضاء فانه لا يكره فعله بعد ما خرج
الوقت وانما يكره تفويته وذكر في بعض اخر منها فانها اي عصر يومه
جائز بلا كراهية كما قال اصحابنا في الايضاح وذكر في التحفة ان الاداء
مكروه والمفهوم من كتب الاصول ما يوافق لما ذكر في التحفة وذكر في
الهداية هذه العبارة الا عصر يومه عند الغروب لان السبب هو الجزء
القائم من الوقت لانه لو تعلق بالكل يوجب الاداء بعده ولو تعلق
بالجزء الماضي فالمؤدى في اخر الوقت قاض واذا كان كذلك فقد
اداها كما وجب بخلاف غيرها من الصلوة لانها وجبت كاملة فلا
يتأدى ناقصا وهذا ايضا موافق لما في كتب الاصول واما ما ذكره من
قوله ويكره ان يتنفل بعد الفجر حتى تطلع الشمس وبعد العصر حتى تغرب
الشمس لما روي انه عليه السلام نهى عن ذلك ولا بأس بان يصلي في

هذين الوقتين الفوائت فالمراد هو قضاؤها بعد اداء الفجر
قبل الطلوع وبعد العصر من يومه قبل الغروب بقرينة ما سبق
والحاصل ان المفهوم من كتب الاصول حكمان احدهما عدم صحة قضاء
الفوائت وقت الغروب وثانيهما صحة عصر يومه فيه مع كراهية
وقد ذكر في بعض كتب الفروع ما يخالف البعض من الحكمين المذكورين
والنوع الثاني من انواع المقيد بالوقت ما اي نوع جعل الوقت
معيارا له اي مقدرا للواجب بان يكون مساويا له وسببا لوجوبه
ولما كان الوقت شرطا للاداء في كل موقت اكتفى به عن ذكره وهو اي
الوقت المعيار وقت الصوم الا ترى انه اي الصوم قدر به اي بالوقت
حتى يزداد الصوم بزيادة الوقت وينقص بنقصانه فكان معيارا له

لا ظرفا واضيف الصوم اليه اى الى الوقت فكان سببا له واعلم
ان اول جزء من اجزاء كل يوم سبب لوجوب صوم ذلك اليوم وهو وقت
طلوع الفجر لعدم سببية كل اليوم لانه يستحيل اداء الصوم فى ذلك اليوم
لوجوب تاخير المسبب عن السبب واذا عرفت هذا فاعلم ان ما قال ارباب
الاصول من ان الوقت فى الصوم معيار له وسبب الوجوب فيه تسامح
صرح به ابن الهمام فى فتح القدير وله وجه آخر وهو ان الوجوب وان
اعتبر فى اول الجزء لكنه لابد ان يكون باقيا الى وقت الفراغ من اداء
المؤدى حتى لو شرع فى الاداء وافسده قبل اتمام المؤدى كان الوجوب
باقيا فى ذمته وانما يخرج عن العهدة بعد الاتيان بالمؤدى بتمامه
فيكون تمام وقت الاداء وقت الوجوب باعتبار حدوثه وبقائه
فيه يعنى انه لم يفرغ ذمته الا بعد الاتمام وبهذا الاعتبار يجوز

ان يجعل كله سببا فان قلت ان اعتبر وجود السبب في كل الوقت على

الوجه المذكور يلزم منه ان يكون وقوع المؤدى متأخرا عنه لما ذكرنا

فالاشكال باق بحاله وان لم يعتبر وجوده فيه فلا مخلص الا بالقول

بالتسامح وانقطاع الاعتبار المذكور قلت تاخير المؤدى عن السبب

انما هو في السبب الحقيقي وهو الجزء الاول لا في السبب الاعتباري

الذي هو بمنزلة السبب الحقيقي فان قلت فهذا ايضا يفيد ان الذي

ذكروه تسامح قلت نعم ولكن فرق بين التسامح الذي ذكر سابقا

وبين هذا فان السابق باعتبار اعطاء الكل حكم الجزء وهذا باعتبار

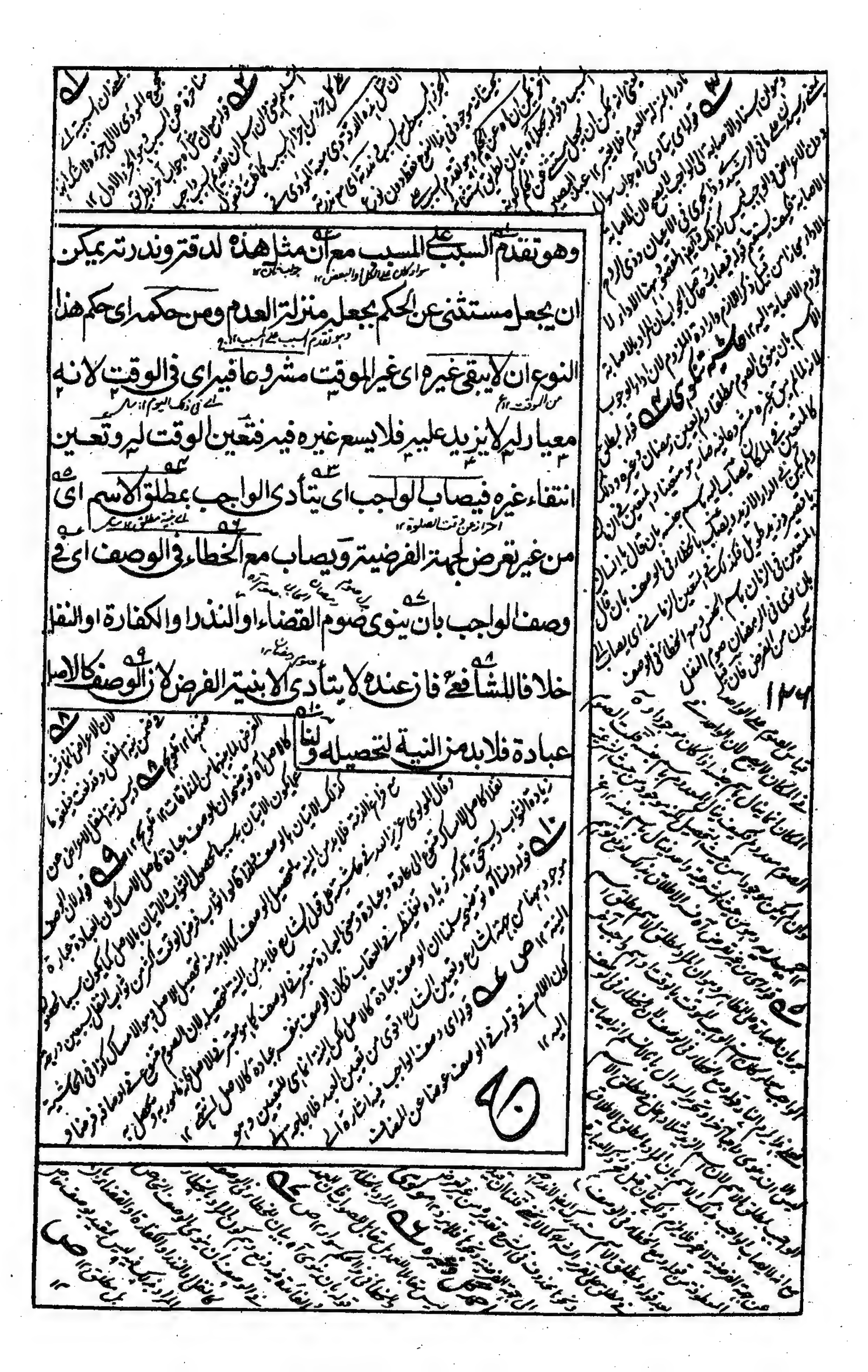
وجود المسبب في الكل كوجوده في الجزء وبينهما فرق فان قلت الجزء

الاول اذا اتصل به الاداء لم يكن متقدما على المؤدى فيه فيلزم ان لا

يكون السبب مقدما على المسبب قلت اتصال جزء من اجزاء المؤدى

بالجزء الذي هو سبب يوجب تاخير باقي الاجزاء المؤدى عنه وكذا

تاخير ادائه منه وبه يحصل المقصود



وهو تقدم السبب على المسبب مع ان مثل هذه لدقته وندرته يمكن
ان يجعل مستثنى عن الحكم بجعله منزلة العدم ومن حكمه اى حكم هذا
النوع ان لا يبقى غيره اى غير الموقت مشروعا فيه اى في الوقت لانه
معيار له لا يزيد عليه فلا يسع غيره فيه فتعين الوقت له وتعين
انتفاء غيره فيصاب الواجب اى يتادى الواجب بمطلق الاسم اى
من غير تعرض لجهة الفرضية ويصاب مع الخطاء في الوصف اى في
وصف الواجب بان ينوى صوم القضاء او النذر او الكفارة او النفل
خلافا للشافعي فان عنده لا يتادى الا بنية الفرض لان الوصف كالاصل
عبادة فلا بد من النية لتحصيله ولنا



انه لما كان متعينا في هذا الوقت لم يكن الوقت محتملا لغيره
فيتادى بمطلق الاسم وهذا كنداء زيد مثلا في المكان الخالي عن
غيره بيا انسان فانه كندائه بيا زيد فنية الوصف لتعينه وانتفاء
غيره حاصلة الا في المسافر اي حكم الاصابة مع الخطاء في الوصف
في حق الجميع الا في المسافر ينوي اي حال كونه ناويا واجبا آخر
في رمضان عند ابي حنيفة فانه يقع عن ذلك الواجب عنده لانه
لما رخص له بالفطر لمصالح بدنه فلمصالح دينه وهو قضاء دينه

اولی فان قضاء ما فات ولی المسافر لانه اذا مات قبل ادراک عدة
ایام اخر لقی الله وعلیه صوم القضاء ان لم یقضها وان قضاها فلا
مؤاخذة بصیام رمضان فی حق المسافر وایضا رخصة الفطر جعلت
الرمضان فی حق المسافر کالشعبان فلا یتعین صوم رمضان فی
حقه ولو نوی ای المسافر النفل فی رمضان ففیه روایتان احدهما
وقوع النفل عن رمضان والاخر عن النفل والروایتان مبنیتان علی
الدلیلین المذکورین اما وقوع النفل عن رمضان فبالدلیل الاول لان
وقوع الواجبات الاخر لمصالح دینه یوجب ان یقع النفل عن صوم
رمضان لان المصلحة فی ادائه لا فی النفل لان ثواب فرض الوقت کثیر
مع فراغ الذمة فیلزم ان یقع النفل عن رمضان بالغاء نیة الوصف و
بقاء مطلق النیة ثم صرفه الی رمضان واما عدم صرفه الی رمضان
فبالدلیل الثانی لان الوقت لما کان بالنسبة الیه کشعبان فکما
لا یلغو وصف النفل فی الشعبان لا یلغو فی رمضان والاولی روایة
عن ابن سماعة والاخری روایة عن الحسن وعند ابی یوسف ومحمد
اذا نوی المسافر عن واجب اخر یقع عن رمضان لتعینه وقد علمت



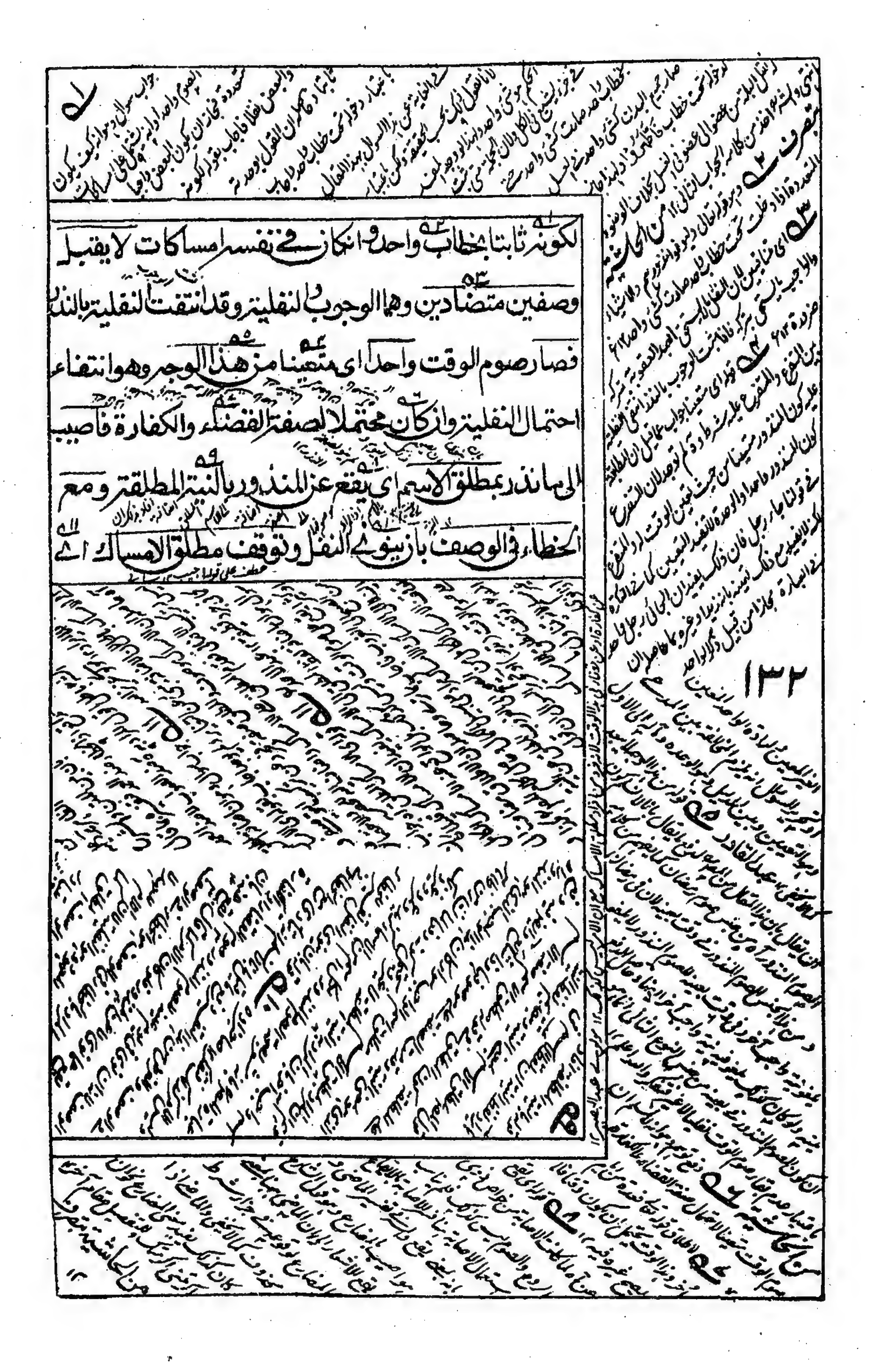
وجه قول ابي حنيفة واما المريض فالصحيح عندنا انه اي المريض
يقع صومه عن الفرض اي فرض الوقت بكل حال اي في حال نية واجب
اخر او نفل وهذا مختار شمس الائمة وفخر الاسلام واتباعهما وقال
ابو الحسن الكرخي ان الجواب في المريض والمسافر سواء على قول ابي ح
فيصير صائما عما نوى في واجب اخر وفي النفل يصير صائما عن
رمضان في ظاهر الرواية وفي رواية الحسن عنه يقع عن النفل
فقوله فالصحيح احتراز عن هذا لان رخصته اي رخصة المريض
متعلقة بحقيقة العجز فيظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة
لانه ظهر انه غير عاجز عن الصوم فيلحق اي المريض اذا صام بالصحيح
المقيم فكما يقع صوم الصحيح عن فرض الوقت فكذا صوم المريض
عنه واما المسافر وهذا شروع في وجه الفرق بين المريض والمسافر
فيستوجب اي يستحق الرخصة في الافطار بسبب عجز مقدر لا
لا محقق كما كان في المريض لقيام سببه اي سبب العجز وهو متعلق



بقوله مقدر اي قدر العجز لقيام سببه وهو السفر فانه مفض الى
المشقة غالبا والغالب في حكم المتحقق شرعا فادير الحكم معه فلا يظهر
بنفس الصوم فوات شرط الرخصة وهو العجز التقديري فلا يبطل الترخص
المطلق فيتعدى اي الترخص ثم اي حين لم يبطل ولاية ترخصه
بظهور قدرته على الصوم بطريق التنبيه اي بطريق الدلالة الى الحاجة
الدينية يعني جواز الترخص بالافطار لحاجة الدنيا وية يدل على
جواز الترخص باداء الصوم لحاجة الدينية وهي دفع العذاب فافترقا
فان قلت المرخص هو العجز الذي يزداد بالصوم لا المرض الذي لا يقدر
به على الصوم فلا نسلم انه اذا صام ظهر فوات شرط الرخصة قلت
الكلام في المريض الذي لا يطيق الصوم ويتعلق الرخصة بحقيقة
العجز واما المريض الذي يخاف ازدياد المرض فهو كالمسافر بلا خلاف
على ما يشعر به كلام شمس الائمة في المبسوط من ان قول الكرخي لعدم



الفرق بين المسافر والمريض سهوا او مؤول بالمريض الذي يطيق الصوم
ويخاف منه ازدياد المرض ومن هذا الجنس اي من جنس ما
صار متعينا له الوقت كشهر رمضان الصوم اي وقت لصوم المندور
في وقت بعينه لكن سبب الوجوب ههنا هو النذر دون الوقت ولذا
افرده بالذكر مثل ان يقول لله علي ان اصوم رجبا او يوم او يوم
الخميس واحترز به عن النذر المطلق مثل ان يقول نذرت ان اصوم
يوما او شهرا لانه لما انقلب بالنذر صوم الوقت وهو النفل لانه
الاصل في غير رمضان واجبا لم يبق صوم الوقت نفلا الجملة الشرطية
دليل على ما قبله لانه اي صوم الوقت واحد



لكونه ثابتا بخطاب واحد وانه كان في نفسه امساكات لا يقبل
وصفين متضادين وهما الوجوب والنفلية وقد انتفت النفلية بالنذر
فصار صوم الوقت واحدا اي متعينا من هذا الوجه وهو انتفاء
احتمال النفلية وان كان محتملا لصفة القضاء والكفارة فاصيب
الى بما نذر بمطلق الاسم اي يقع عن المنذور بالنية المطلقة ومع
الخطاء في الوصف بان نوى النفل وتوقف مطلق الامساك الخ



الامساك المطلق عن النية في ذلك الوقت توقف على صوم الوقت
حتى جاز النية من النهار كصوم النفل وصوم رمضان وهو اى صوم الوقت
المنذور لكنه اى الناذر اذا صام اى صوم الوقت عن كفارة او عن
قضاء عليه يقع عما نوى اذا نواه من الليل اما اذا نواه من النهار فانه يقع
عن صوم الوقت لان التعين اى تعين الناذر الوقت للصوم حصل بولاية
الناذر وولايته اى الناذر لا تعدوه اى لا يتجاوز عنه الى غيره فصح
التعين الذي هو تصرف في مشروع الوقت فيما يرجع الى حقه وهو ان لا
يبقى النفل الذي شرع حقا للعبد لاكتساب الخيرات مشروعا في ذلك
الوقت واما فيما يرجع الى حق صاحب الشرع وهو ان لا يبقى الوقت
محتملا لحقه فلا فيقع عن صوم الوقت اذا نوى النفل وعن القضاء و
الكفارة اذا نوى عن الليل لانها حق صاحب الشرع ولا تصرف للناذر في
حقه وتصرف الناذر

١٣٣



باذن الشارع مقتصر على تصرف فيما هو حقه دون غيره والنوع

الثالث من انواع المقيد بالوقت الموقت بوقت مشكل توسعه و

تضيقه وهو الحج وبيانه من وجهين احدهما بالنسبة الى سنة واحدة

فان الحج عبادة تتأدى باركان معلومة ولا يستغرق الاداء جميع الوقت

فمن هذا الوجه يشبه وقت الصلوة ومن حيث انه لا يتصور فيها الا

اداء حجة واحدة يشبه وقت الصوم والثاني وهو المذكور في الكتاب

بالنسبة الى سني العمر فان وقته العمر وهو فاضل عن الواجب حتى لو اتى به

في العام القابل كان اداء بالاتفاق لانه عند ابي يوسف يجب مضيقا

لا يجوز تاخيره عن العام الاول لكن حكم هذا للاحتياط لا القطع التوسع

كما سياتي وهو لما لم يسع الا حجا واحدا شبه المعيار و عند محمد رح

يجوز تاخيره بشرط عدم الفوات في العمر فصار كوقت الصلوة وان

مات تعينت الاشهر من العام الاول كالنهار للصوم وتوضيحه ان

حكمه بالتوسع نظرا الى ظاهر الحال في بقاء الانسان لا لانقطاع التضيق

بالكلية فلهذا يأثم بالتاخير لو مات في العام الثاني فظهر ان وقته يشبه

الظرف والمعيار جميعا عندهما الا ان الاظهر الراجح في الاعتبار هو

المعيارية عند ابي يوسف رح والظرفية عند محمد رح والى ما ذكرنا اشار المص

فقال فانه اي الحج فرض العمر فيكون العمر وقته وهو وقت فاضل عن

اداء الواجب لكن ليس جميع ازمنة الحيوة وقتا لادائه بل بعض اوقاته

المخصوصة كما قال و وقته اي وقت الحج اي وقت ادائه اشهر الحج وكانه قال

هو فرض العمر ولكن لا يجوز اداؤه الا في وقت معين منه وهو الاشهر

وهذا الوقت

وان كان لا يكون في السنة الآمرة واحدة لكن لا تتعين سنة من سني العمر
بكونها وقتا له بل تتعين اشهر العام الاول على تقدير عدم بقائه في العام
الثاني ولا تتعين حال بقائه ولو تعين بقاؤه لكان ظرفا ولو تعين عدم
بقائه لكان معيارا واذا لم يتعين واحد منهما اشكل توسعه وتضيقه
والى هذا اشار بقوله ولا يدري حيوته مدة يفضل بعضها عن الواجب
حال كون ذلك البعض من المدة ظرفا لحجة اخرى فلا يتعين كون وقته
وهو العمر ظرفا او معيارا فيكون مشكلا في التوسع والتضيق وانما قال
يفضل بعضها لحجة اخرى ولم يقل بعضها عن الواجب لان فضل السنة التي
ياتي الحج فيها على وقت اداء الحج اعني اشهر المعلومة معلوم قطعا وانما
الاشكال باعتبار بقائه وعدم بقائه في السنة الاخرى فلو قال يفضل
عنه لم يظهر ما قصده من بيان الاشكال بهذا الوجه ولا يخفى ان



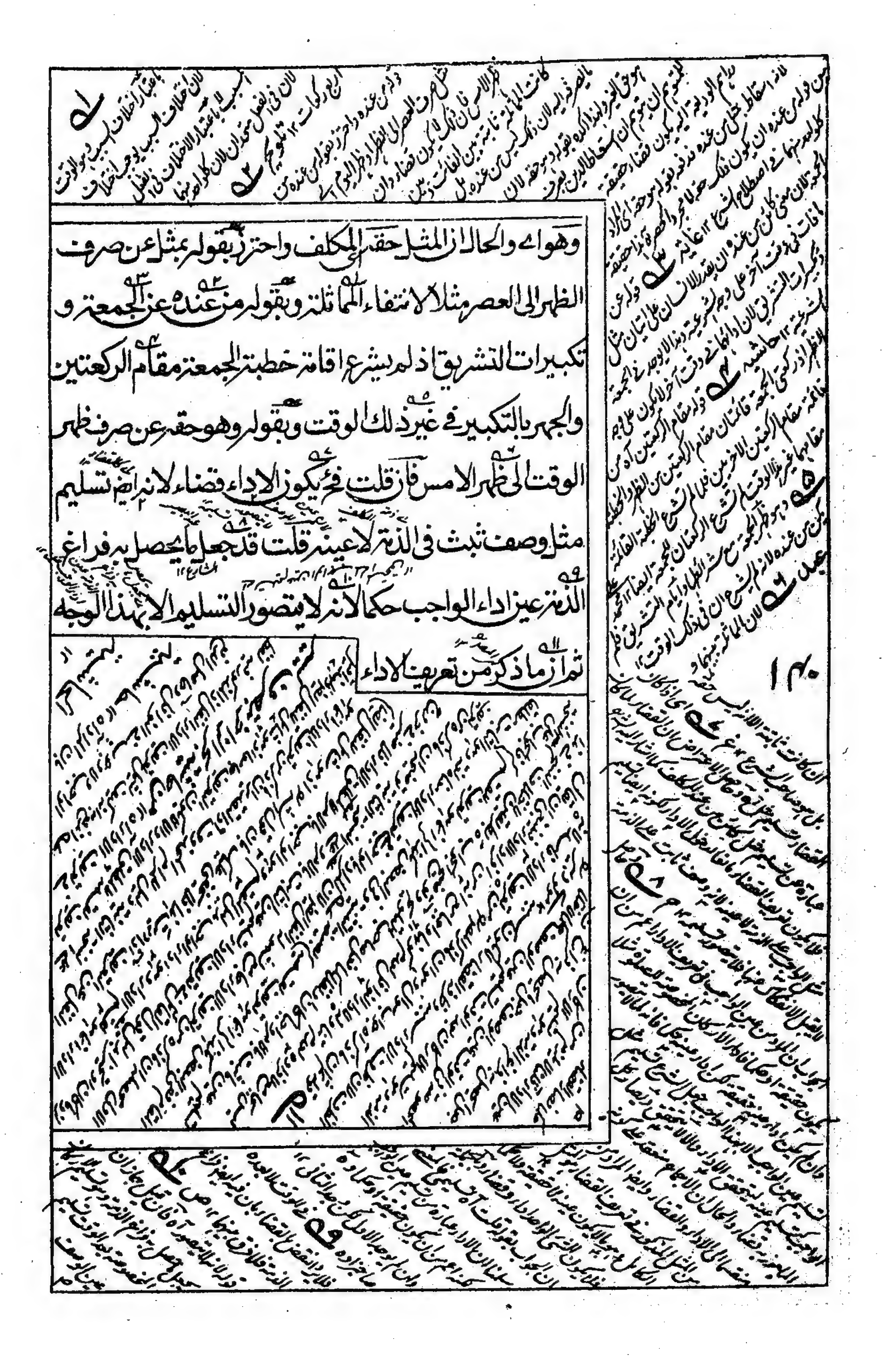
اشکال کلام المتن کوقت الحج ومن حکمہ لے حکم ھذا النوع ان عند
محمد یسقط التاخیر لان الاظہر فی الاعتبار عندہ جہتہ الظرفیۃ لکن بشرط
ان لا یفوتہ ای الحج فی عمرہ وعند ابی یوسف یتعین علیہ الاداء فی
اشہر الحج من العام الاول لان الاظہر عندہ فی الاعتبار جہتہ المعیاریۃ
وان کان یشبہ الظرف عندہ ایضا وھذا قید التعین بقولہ احتیاطا
احترازا عن الفوات لانہ لیس عندہ اشہر الحج من السنین الباقیۃ
من العمر وقتا للحج وظہر ذلک ای اثر ذلک الخلاف فی حق الماثم لا
غیر وذلک لانہ لو اخر الاداء الی العام الثانی یاثم عند ابی یوسف
لکن یرتفع الاثم اذا اداہ وعند محمد لا یاثم اصلا اذا اداہ حتی یبقی
النفل مشروعا حتی انہ لو حج من النفل وعلیہ حجۃ الاسلام یقع عن النفل
لان ھذا الوقت قابل للنفل خلافا للشافعی

لانہ یظہر منہ انہ سفیہ فتلغو نیتہ ولا یخفی ان اعتبار نیتہ فی حق الفرض
یوجب اعتبارها فی حق النفل وعدمہ عدمہ ولما توہم من هذا عدم جوازہ
بمطلق النیۃ دفعہ بقولہ وجوازہ ای الحج عند الاطلاق ای عدم تقییدہ
بالفرض بدلالۃ التعیین عن المؤدی علی صیغۃ اسم الفاعل اذ الظاہر
انہ ای المؤدی لا یقصد الحج النفل والحال ان علیہ اداء حجۃ الاسلام
فتحقق التعیین بدلالۃ الحال ولا مانع عنہا کما کان فی النفل

فصل فی حکم الواجب بالامر وہو ای الواجب بالامر نوعان اداء
وقضاء والاول ینقسم الی اداء محض واداء شبیہ بالقضاء والمحض
ینقسم الی کامل وقاصر والقضاء ینقسم ایضا الی قضاء محض والی



القضاء الذي يشبه الاداء والاول ينقسم الى قضاء بمثل معقول والى
قضاء بمثل غير معقول والمثل المعقول ينقسم الى الكامل والقاصر فصار
الاقسام سبعة ثم جميع هذه الاقسام توجد في حقوق الله تعالى وفي
حقوق العباد فكانت اربعة عشر وفي المتن يشير الى كل منها اداء وهو
تسليم عين الواجب بسببه متعلق بالوجوب والباء للسببية الى
مستحقه يتعلق بالتسليم وقضاء وهو اسقاط الواجب بمثل متعلق
بالاسقاط اي اسقاط الواجب بتسليم مثل كائن من عنده اي المكلف



وهواء والحال ان المثل حق المكلف واحترز بقوله بمثل عن صرف
الظهر الى العصر مثلا لانتفاء المماثلة وبقوله من عنده عن الجمعة و
تكبيرات التشريق اذ لم يشرع اقامة خطبة الجمعة مقام الركعتين
والجهر بالتكبير في غير ذلك الوقت وبقوله وهو حقه عن صرف ظهر
الوقت الى ظهر الامس فان قلت فيكون الاداء قضاء لانه ايضا تسليم
مثل وصف ثبت في الذمة لا عينه قلت قد جعل ما يحصل به فراغ
الذمة عين اداء الواجب حكما لانه لا يتصور التسليم الا بهذا الوجه
ثم ان ما ذكر من تعريف الاداء



انما هو تعريف للقسم اذ هو شامل للنفل ايضا ولهذا قيل في تعريف الاداء
تسليم عين الثابت بالامر وقيل في تعريف القضاء تسليم مثل الواجب
به والمراد بالثابت ما علم ثبوته بالامر لا ما علم وجوبه به اذ الوجوب
انما هو بالسبب وح يصح تسليم عين الثابت مع ان الواجب وصف في
الذمة لان الممتنع تسليم عين ما وجب في الذمة لا تسليم عين ما علم ثبوته
بالامر كفعل الصلوة في وقتها والتحقيق ان هذا قسمة للمامور به فان
جعل لفظ الامر اسما للطلب الجازم كما هو راي البعض اختص الاداء
بالواجب وان جعل اسما للطلب جازما كان او راجحا او مساويا كما هو
راي بعض اخر دخل فيه المندوب والمباح والواجب فيكون الاتيان



بالنفل وهو ما يثاب فاعله ولا يعاقب تاركه وهو المراد بالمندوب

فيفسر الاداء اداء بتسليم عين الواجب والمندوب ولا يتعرض للمباح

لانه لا يطلق الاداء عليه عرفا كالاصطياد واختلف المشايخ في ان

القضاء ايجب بنص مقصود اي بنص مبتدأ مغاير للنص الوارد في

الاداء قصد به ايجاب القضاء ام يجب بالسبب الذي يوجب الاداء

والمراد بالسبب ههنا ما يعلم ثبوت الحكم به وهو الامر لا ما ثبت به

وجوبه كالوقت لان وجوب الاداء يضاف الى الامر لا الى السبب اذ

لا يثبت بالسبب الا نفس الوجوب وهذا الاختلاف انما هو في

مثل معقول واما القضاء بمثل غير معقول فلا خلاف في انه يكون بسبب
جديد فقال عامتهم اي عامة المشائخ كالقاضي ابو زيد وشمس الائمة
وفخر الاسلام والمص بان اي القضاء يجب بذلك السبب الذي
يوجب به الاداء لان بقاء اصل الواجب اسم لان وخبره قوله امر معقول
وقوله للقدرة على مثل من عنده قربة علة لبقاء اصل الواجب وقوله
قربة تميز عن المثل ومعناه ان الفعل وجب بسببه فلا يسقط وجوبه
بخروج الوقت والحال ان للفعل مثلا من عند المكلف يصرفه الى ما وجب
عليه وسقوط فضل الوقت منتهيا لا الى مثل حيث لم يجب شيء من
جنسه ولا الى ضمان حيث لم يجب شيء من خلاف جنسه للعجز عنه
يعني عدم القدرة على ادراك شرف الوقت لا يوجب ان لا يبقى اصل



الوجوب لان اصل الوجوب مقدور وادراك شرف الوقت غير
مقدور وبقاء ما هو مقدور مع فوات ما هو غير مقدور امر معقول
فيطالب بالخروج عن العهدة بان يصرف اليه ما هو مشروع له فوقت
اخر بما ثله في الهيئات والاذكار حسا وعقلا وفي ازالة الاثم شرعا وان
لم يماثله في احراز الفضيلة وفيه اشارة الى دفع ما يقال ان الفائت
يقابل بالمثل او الضمان ولم يقابل الشيء بشرف الوقت وذلك لانه لم
يشرع للعبد ما يماثل بشرف الوقت واما المقابلة بالضمان فقد انتفت
في غير العمد بقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان ويثبت
تحقق الاثم في العمد بالنص والاجماع فان قيل الواجب بصفة لا يبقى
بدونها كالواجب بالقدرة الميسرة يسقط بسقوطها والوقت من
الاوصاف لان الامر بالواجب مقيد بالوقت



قلنا نعم اذا كانت الصفة مقصودة والوقت ليس كذلك انما المقصود
تعظيم الله تعالى ومخالفة الهوى وذا لا يختلف باختلاف الاوقات في
المنصوص عليه وهو قضاء الصوم والصلوة يتعلق بقوله امر معقول وحاصل
هذا الدليل ان عامة المشائخ تمسكوا بالقياس وهو ان الشرع ورد بوجوب
القضاء في الصوم والصلوة قال الله تعالى فمن كان منكم مريضا او على
سفر فعدة من ايام اخر وقال عليه السلام من نام عن الصلوة او نسيها
فليصليها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وما ورد فيه معقول المعنى
فوجب الحاق غير المنصوص به ويرد عليه بانه لما وجب القضاء فيهما

بالنص لم يستقم قولكم بان القضاء يجب بنص موجب للاداء ودفعه

انه قد عرف بذلك النص ان الواجب لا يسقط بخروج الوقت وهذا

النص يطلب به تفريغ الذمة عن الواجب بالمثل ولهذا يسمى قضاء

لا اداء والاولى ان يقال ان الضمان بالشيء يجب بما يجب به ذلك الشيء

فان النص المذكور مظهر لوجوب القضاء بالنص الاول لا مثبت وقال

البعض ان القضاء يجب بامر مبتدء وثمرة الخلاف يظهر في التعدية

فيتعدى وجوب القضاء او بقاء اصل الوجوب للقدرة على المثل الى

المنذورات المتعينة فعند العامة يجب قضاؤها بالقياس وعند



غيرهم لا يجب لعدم ورود نص مقص فيهما والجامع بينهما كون كل
واحد منهما عبادة وجبت بسببهما من الصلوة والصوم والاعتكاف
بيان للمنذورات المذكورة وذكر ابو اليسر وهو ممن يقول بوجوب
القضاء بنص جديد انه اذا نذر ان يصوم هذا الشهر او نذر ان
يصلي في هذا اليوم اربع ركعات فمضى اليوم او الشهر ولم يف
بالنذر فالقضاء واجب بالاجماع بين الفريقين لكن عند الفريق
الاول بسبب مقص غير النذر وهو التفويت وعلى القول الآخر بالنذر
واراد بالفريق الاول الثاني ومن الآخر الاول على ما ذكرنا ثم ان التفويت
انما يوجب القضاء عندهم لانه اذا فوت فكانه التزم المنذور ثانيا
والتزم القضاء قصدا فعلى هذا اذا فات بلا تفويت بان مرض
او جن في الوقت المنذور فيه يجب ان لا يقضي فثمرة الخلاف على هذا
هو هذا ويفهم من كلام شمس الائمة ان الفوات كالتفويت عندهم
وفيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام شهر رمضان
ولم يعتكف هذا اشارة

عبد البصير رحمه الله

١٤٧

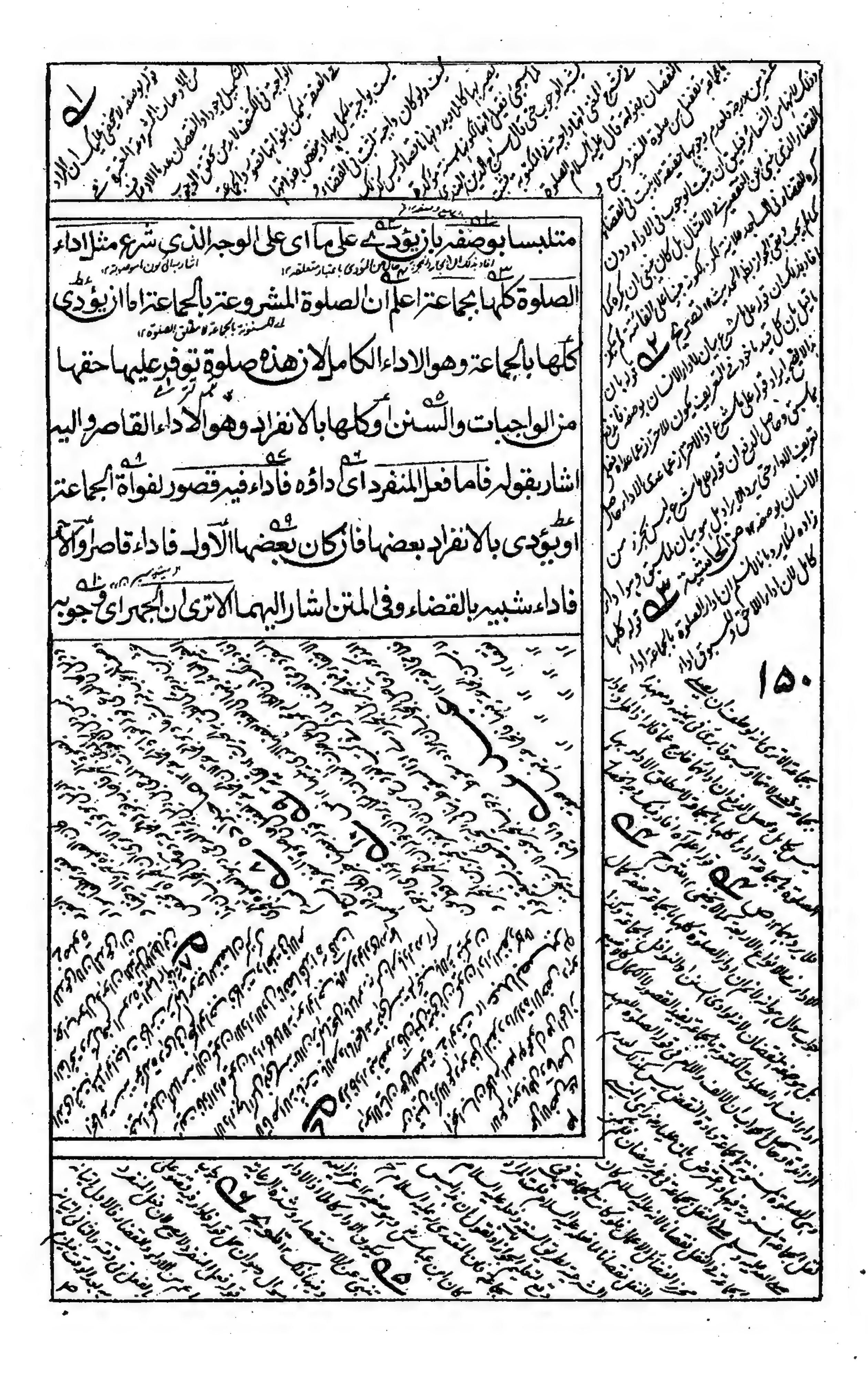


الى دفع ما يقال انه لو كان القضاء واجبا بالسبب الاول لما وجب
القضاء في هذه الصورة لانه لا اثر للسبب الموجب اعني النذر في
ايجاب صوم لانه لم يوجب صوما مخصوصا بالنذر ولا يمكن
القضاء بلا صوم لانه لا اعتكاف الا بصوم فوجب ان يبطل كما روي
عن ابي يوسف ولما لم يبطل ووجب بصوم مقص علم انه وجب بنص
اخر فاشار الى دفعه بقوله انما وجب القضاء اي قضاء الاعتكاف
بصوم مقص لا لانه الضمير للشان لما انفصل الاعتكاف عن صوم
الوقت بان صام ولم يعتكف بقي الاعتكاف في ذمته واجبا بذلك
السبب الاول وذلك السبب كان موجبا للصوم لانه شرط لصحة الاعتكاف
وشرط الشيء يجب بوجوبه الا انه امتنع ايجاب الصوم به ههنا
بعارض شرف الوقت ويحصل المقص بصوم الشهر اذ الشرط يعتبر
وجوده لا وجوده قصدا فلما انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت

١٤٨



عاد شرطا اى شرط الاعتكاف وهو الصوم الى الكمال الاصلى بان يجب
مقصودا بالنذر الموجب للاعتكاف ولهذا وجب القضاء بصوم
مقصود لان القضاء وجب بسبب آخر يوجب قضاء الصوم الذي
لم يجب بالنص الاول وفي قوله لما انفصل الاعتكاف اشارة الى انه لو لم
ينفصل بان فات الصوم والاعتكاف جميعا يخرج عن العهدة بالاعتكاف
في قضاء هذا الصوم لبقاء الاتصال بصوم الوقت حكما كما نص عليه
شمس الائمة ثم ان شرف الوقت والاتصال بصوم الشهر يحتمل ان يكون
كل واحد منهما علة لامتناع ايجاب الصوم المقصود في هذا الاعتكاف
وقد زال الاول وبقي الثاني لبقاء خلفه فجوزنا الاعتكاف بذلك
الصوم المقضية لبقاء احد العلتين ثم الاداء المحض اى الاداء الخالص
الكامل ما يؤدي الانسان



متلبسا بوصف بان يؤدى على ما اى على الوجه الذى شرع مثل اداء
الصلوة كلها بجماعة اعلم ان الصلوة المشروعة بالجماعة اما ان يؤدى
كلها بالجماعة وهو الاداء الكامل لان هذه صلوة توفر عليها حقها
من الواجبات والسنن او كلها بالانفراد وهو الاداء القاصر واليه
اشار بقوله فاما فعل المنفرد اى اداؤه فاداء فيه قصور لفوات الجماعة
او يؤدى بالانفراد بعضها فان كان بعضها الاول فاداء قاصر والا
فاداء شبيه بالقضاء وفى المتن اشار اليهما الا ترى ان الجهر اى وجوبه

ساقط عن المنفرد والجهر فيما يجهر صفة كمال حيث يلزم بتركه سجدة
السهو وفعل اللاحق وهو الذي ادرك الصلوة مع الامام ثم فاته الباقي
بان نام خلف الامام ثم انتبه بعد فراغ الامام اداء خبر لقوله فعل اللاحق
يشبه بالقضاء فانه اداء باعتبار بقاء الوقت وقضاء باعتبار فوات
ما التزم من الاداء مع الامام كما يشير اليه في المتن فلما كان فعله اداء
باعتبار اصل الفعل وقضاء باعتبار وصفه جعل فعله اداء شبيها بالقضاء
دون العكس فباعتبار الاداء قلنا اذا حاذت المرءة الرجل لاحقين
في حال اداء ما فاتهما فسدت صلوة الرجل لان اللاحق في حكم خلف
الامام حتى لا يلزمه القراءة باعتبار انه اي للاحق التزم الاداء مع الامام
حين تحرمه معه اي مع الامام وفاته ذلك اي فات للاحق الاداء حقيقة
وان كان هو خلف الامام حكما فهذا بيان لكون فعل اللاحق شبيها
بالقضاء ولم يتعرض لوجه كونه اداء لظهوره ولهذا اي لاجل ان فعل
اللاحق شبيه بالقضاء لا يتغير فرضه اي فرض اللاحق المسافر بنية
الاقامة في موضع الاقامة مع ان الوقت باق في هذه الحالة اي في حالة
اداء ما فاته بعد فراغ الامام بخلاف ما اذا وجد المغير قبل فراغ الامام

١٥١



فانه يصير فرضه اربعا لان شبه القضاء انما يثبت بعد فراغ الامام
ولم يوجد كما لو صار الفرض قضاء محضا بالفوات بسبب فوات
الوقت ثم وجد المغير فانه لا شك ان وجود المغير حالة القضاء المحض
لا يؤثر فيه حتى ان المسافر يقضي الصلوة التي فاتته في السفر غير المغرب
ركعتين ولو كان قاضيا عند الاقامة بخلاف المسبوق حيث يتغير
فرضه في قضاء ما سبق به وان فرغ الامام لانه اي المسبوق مؤدي
في اتمام صلوته وليس اداؤه يشبه القضاء لانه لم يلتزم الاداء مع
الامام فيما سبق به فيؤثر المغير في حقه كالمنفرد والقضاء الخالص
نوعان اي بملاحظة

١٥٢



كون المثل معقولا او غير معقول ويدخل فيه القضاء الذي فيه معنى

الاداء لانه لا يخلو عنهما ويدخل فيه المثل الكامل والناقص ايضا قضاء

بمثل معقول كما ذكرنا اي يدرك بالعقل مماثلته بالفائت كقضاء الصوم

بالصوم وقضاء بمثل غير معقول اي لا يدرك بالعقل مماثلته ولا نفيها

كالفدية والفداء البدل الذي يتخلص به عن مكروه في باب الصوم

فان الفدية شرعت خلفا عن الصوم في حق الشيخ الفاني مثلا عند العجز

المستدام واحجاج الغير بماله بالكسر عطف على الفدية والاحجاج

جائز لكنه في الحج الفرض مشروط بالعجز الدائم حتى جاز عن الميت و

عن المريض الذي لا يستطيع الحج اذا لم يزل مريضا حتى مات فان صح

فعليه الحج والمؤدي تطوع بماله والتطوع غير مشروط بالعجز



ثبتا ای الفدیۃ والاجماع بالنص وهو قوله تعالی وعلی الذین یطیقونه

ای لایطیقونه فدیۃ طعام مسکین فقد روی عن عطاء انه سمع ابن عباس یقرأ

وعلی الذین یطوقونه وقال انها لیست بمنسوخۃ بل للشیخ الکبیر والمرأۃ

الکبیرۃ لایستطیعان ان یصوما فیطعمان لکل یوم مسکینا هذا

فی الصوم واما فی الاجماع فحدیث الخثعمیۃ وهی اسماء بنت عمیس زوجۃ

جعفر بن ابی طالب ذات الهجرتین الحبشۃ والمدینۃ اتت رسول الله

علیه السلام وقالت ان ابی ادرکه الحج وهو شیخ کبیر لایتمسک علی الراحلۃ

افیجزینی ان احج عنه فقال علیه السلام ارأیت لو کان علی ابیک دین

فقضیته اما کان یقبل منك فقالت نعم فقال علیه السلام فدین الله تعالی احق ولفظ احج



في الروايات المشهورة بفتح الهمزة وضم الحاء احرم ولا تمسك فيه على هذه
الرواية اذ لا دلالة فيه على ان الانفاق قائم مقام الافعال ويروى بضم
الهمزة وكسر الحاء اي امر واحدا ان يحج عنه وعلى هذا يصح التمسك و
لا تعقل المماثلة بين الصوم والفدية ولا بين الحج والنفقة لا صورة
ولا معنى اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه لا مماثلة بين اتعاب النفس
بالكف عن الشهوتين وبين تنقيص المال وكذا بين افعال الحج وانفاق
المال لكنه اي وجوب الفدية او النص الموجب وهذا اشارة الى دفع
ما يقال لما كان وجوب الفدية غير معقول في الصوم فكيف اوجبتموها
في الصلوة وبيان دفعه ان ايجاب الفدية او النص يحتمل ان يكون
معلولا بعلة العجز في نفس الامر وان كنا لم نقف عليه والصلوة نظير
الصوم من حيث كون كل واحد منهما عبادة بدنية محضة بل هي اي
الصلوة اهم منه اي من الصوم لكونها تعظيما لله تعالى بنفسها والصوم

عبادة بواسطة قهر النفس فامرناه اى العاجز عن الصلوة بالفدية عن

الصلوة احتياطا لاحتمال ان هذا الحكم مشروعا فى حقه فقد صام مؤديا

والا فلا شئ عليه ونرجوا القبول من الله تعالى فضلا فقال تائيدا لما ذكره

محمد فى الزيادات يجزيه اى يكفيه الفداء ان شاء الله تعالى كما فى فداء الصوم

اذا تطوع اى اذا تفضل به اى بالفداء الوارث فى الصوم بلا ايصاء بالفدية

من الذى عليه الصوم فانه يعلم انه لو كان هذا الحكم ثابتا بالقياس

لما احتاج الى الحاق الاستثناء كما فى سائر الاحكام الثابتة بالقياس ولا

توجب التصدق بالشاة او بالقيمة باعتبار قيامه اى التصدق بهما مقام

التضحية لما يرد عليه ان التضحية عرفت قربة بالنص ولا مثل لها بعد فواتها

فينبغى ان يسقط وقد اقيم التصدق بعين الشاة التى عينت للتضحية بعد

الفوات وبالقيمة اذا استهلكت المعينة مقام التضحية فقال الله فعه

ولا نوجب بذلك الاعتبار بل باعتبار احتمال قيام التضحية فى ايامها

اى فى ايام التضحية مقام التصدق وعلى هذا الاحتمال يكون التصدق

اصلا فى التضحية وهذا الاحتمال ثابت اذ هو اى التصدق المشروع

فى باب المال لان معنى العبادة وهو مخالفة الهوى بازالة المحبوب

الوقت و مع ہذا لا تسقط عن ذمۃ المکلف بالفوت عن ذلک

۱۵۷

حواشی متعلقہ صفحہ ۱۵۶

ظاہر فبانی وجوب وجوب القضاء فی الصلوۃ ثلث جدا و غایۃ الا حتیاط

عدم تحقق ما سوا ہا من العبارۃ والاشارۃ والاقتضاء

او القیاس فاذا لم یکن بالقیاس والدلالۃ

المذکورۃ فی التقسیم الرابع

یکون باصل الوجوہ

علی ما ذکرت و یکفیها احتمال التاخیر والعلم بعد لزوم فیها والنفقۃ

الدلالۃ ابتداء و قطعا لاستقاط العلم بالتاخیر ۱۲ نصر

القیاس لجواز ان تکون قاصرۃ کما تقرر فی موضعہ ۱۲ عبد

الفدیۃ مرتبۃ علی سلب الطاقۃ و ہو معلوم قطعا فلما دار الاعتراض

الدلالۃ فی تعیین الاولی فی صورۃ المساواۃ بین الاصل و

الفرع والاخر فی صورۃ عدم المساواۃ

والمعقولیۃ لیست بشرط فی الاول

قولہ فانہ یعلم ان شاء اللہ ۱۲ م

ویمکن ان یجاب عنہ ان المراد بعدم الطاقۃ الذی ہو مقصور علی الصوم

فقیل علیہ ان مثل ہذا یمکن ان یعم فی الاکل

غیر معلوم علی ہذہ الوتیرۃ فالاولی فی الجواب ان یقال بان فساد الصوم

الحکم اذا دار علی المشتق آہ ان ماخذ اشتقاقہ یکون فی قول السلف ان

عام شامل علیہ لان علیۃ رأسہا کما فی قولہ تعالی السارق والسارقۃ

الطارد متعارف عن السرقۃ و لیست علۃ

عرفت فی الاقائق

يحصل به الا ان التصدق بالعين نقل في التضحية الى راقة الدم تطييبا
للطعام بازالة ما اشتمل عليه مال الصدقة من الاوساخ والآثام اذ
باراقة الدم ينتقل الخبث الى الدماء وتصير ضيافة الله تعالى باطيب ما عنده
كما هو عادة الكرام الا انه يحتمل ايضا كون نفس التضحية اصلا ففي الوقت
لم ننقل بجواز التصدق للنص الوارد فيها وبعد الوقت عملنا بالاصل
واوجبنا التصدق لهذا لا باعتبار خلافته ولهذا اي ولان ايجاب
التصدق لاحتمال الاصالة لا بالخلافة لم يعد الوجوب من التصدق
الى المثل بعود الوقت كان جاء ايام النحر من القابل قبل التصدق لا يجوز
قضاء الاضحية الفائتة مع قدرته على المثل الكامل شرعية
الاضحية بطريق النقل ولو كان وجوب التصدق خلافة لانتقل



الى الاراقة المماثلة للاراقة الفائتة ولهذا اى ولاجل ان الشئ اذا فات
ولا مثل له عنده ويسقط وهذا مفهوم فى هذا المقام بطريق الالتزام كما
نبهناك عليه فى تقرير الايراد قال ابو يوسف فى حق من ادرك الامام
فى العيد راكعا حال من الامام لم يكبر مقولة قال لانه الضمير للموصول
غير قادر على المثل اى مثل التكبيرات الفائتة من عنده قربة لان موضعها
القيام وهو غير قادر عليه فى الركوع لكنا نقول بان الركوع يشبه القيام
حقيقة وحكما اما حقيقة فلاستواء النصف الاسفل فيه وبه فارق القيام
القعود لا بالاعلى لاستوائه فيهما واما حكما فلان مدرك الامام فى
الركوع مدرك لتلك الركعة وباعتبار بقاء هذه الشبهة لا يتحقق
الفوات بالكلية لبقاء محل الاداء من وجه فيؤتى بها اى بالتكبيرات



في الركوع احتياطا وهذه الاقسام السبعة كلها يتحقق في حقوق العباد

كما يتحقق في حقوق الله تعالى فتسليم عين العبد المغصوب على الوصف الذي

ورد عليه الغصب اداء كامل ورده اي المغصوب لا على ذلك الوصف

بل مشغولا بالدين بان اهلك المغصوب في يد الغاصب مال انسان

فيتعلق الضمان برقبته او مشغولا بالجناية بان جنى في يده جناية

يستحق بها رقبته او طرفه فقوله بسبب كان ذلك السبب في يد

الغاصب متعلق بالامرين اداء قاصر فلو هلك في يد المالك قبل الدفع

الى ولي الجناية او قبل البيع في الدين برئ الغاصب لوجود اصل الاداء

ولو دفع او قتل بذلك السبب او بيع لذلك الدين رجع المالك على الغاصب

للقصور فيه فكان الرد لم يوجد واذا امهر الزوج عبد الغير ثم اشتراه



اى اشترى الزوج ذلك العبد كان تسليمه الضمير اما فاعل المصدر
او مفعوله اداء لانه سلم اليها عين ما وجب عليه بالتسمية فانها
صحيحة بالاجماع حتى يوجب عليه قيمة العبد عند العجز لا مهر المثل
حتى تجبر المرءة على القبول شبيها بالقضاء صفة للاداء من حيث
انه اى العبد مملوكه اى الزوج قبل التسليم الى المرءة حتى ينفذ اعتاقه
فيه اى اعتاق الزوج فى العبد فيدل على كونه مملوكا للزوج دون
اعتاقها اى المرءة فلا يكون مملوكا لها ولو لم يكن شبيها بالقضاء
لكان مملوكا لها قبل التسليم لا له كما اذا امهر عبده فلا ينفذ اعتاقه فيه
وانما كان شبيها بالقضاء لان تبدل الملك بمنزلة تبدل العين شرعا
قال عليه السلام لمولاة عائشة هو عليك صدقة ولنا هدية
فلاعتبار معنى الاداء قلنا تجبر المرءة على القبول لان الجبر يدل على
الاداء لان فى القضاء معنى المعاوضة ولا جبر فى المعاوضات
وضمان الغصب قضاء بمثل معقول لانه اسقاط الواجب اعنى رد
العين بمثل من عنده وهو اما كامل وهو المثل صورة ومعنى كما فى المثليات



أو قاصر وهو المثل معنى كالقيمة في ذوات القيم والمماثلة بين الفائت
وبين كل واحد منهما مدركة بالعقل والأول سابق على الثاني حتى لو
عجز عن المثل الكامل يجبر المالك على قبول القاصر للضرورة وضمان
النفس والأطراف بالمال في حالة الخطاء قضاء بمثل غير معقول إذ لا
مماثلة بين الفائت والمال صورة وهو ظاهر ولا معنى لأن الآدمي مالك
والمال مملوك وإذا تزوج امرءة على عبد بغير عينه صحت التسمية
عندنا خلافا للشافعي ووجب الوسط فإن أتاها بالعين جبرت على
القبول وإن أتاها بالقيمة كان تسليم القيمة قضاء وهو في حكم الأداء
حتى تجبر المرءة على القبول ولو لم يكن في حكم الأداء لم تجبر وإنما كان قضاء
لأن تسليم قيمة الشيء قضاء له ولكن العبد لما كان مجهولا باعتبار الوصف
لا يمكن تسليمه قبل التعين ولا تعين إلا بالتقويم فصارت القيمة أصلا
بهذا الاعتبار فكان تسليمها أداء لا قضاء فالقيمة أصل في الإيفاء
اعتبارا والعبد أصل تسمية فكأنه وجب بالعقد أحد الشيئين فيتخير
الزوج وتجبر المرءة على قبول القيمة كما لو أتاها أي الزوج الزوجة
بالعبد المسمى وهو العبد الوسط ههنا بخلاف العبد المعين لأن المسمى



معلوم جنسا ووصفا فكانت قيمته قضاء خالصا فلا يعتبر عند القدرة

على الاصل ثم الشرع فرق بين وجوب الاداء وبين وجوب القضاء و

تفصيل الفرق ما ذكره بقوله فجعل الشرع القدرة الممكنة قيد بالممكنة

احترازا عن الجبر وتكليف ما ليس في وسعه وهي ادنى ما يتمكن به

العبد من اداء ما لزمه من غير حرج غالبا

وانما قيدنا به لانه قد يتمكن العبد من اداء الحج مثلا بدون الزاد والراحلة

نادرا او بدون الراحلة كثيرا لكن لا يتمكن منه بدونهما الا بحرج

عظيم غالبا شرط الوجوب للاداء اى لاداء كل واجب فضلا من الله تعالى

دون وجوب القضاء حتى لو قدر على الاداء فى الوقت ثم زالت القدرة

بعد خروج الوقت وجب القضاء لان هذه القدرة شرط الوجوب و

لا يتكرر الوجوب فى واجب واحد لان القضاء يجب بما يجب به الاداء

كما مر فلا يتكرر شرطه والشرط كونه اى ما ذكر من القدرة متوهم الوجود

لان حقيقة القدرة التى يبتنى التكليف عليها لا تسبق الفعل كما عرفت

فى مسئلة الاستطاعة وسبق التكليف على الفعل يوجب نقل الشرطية

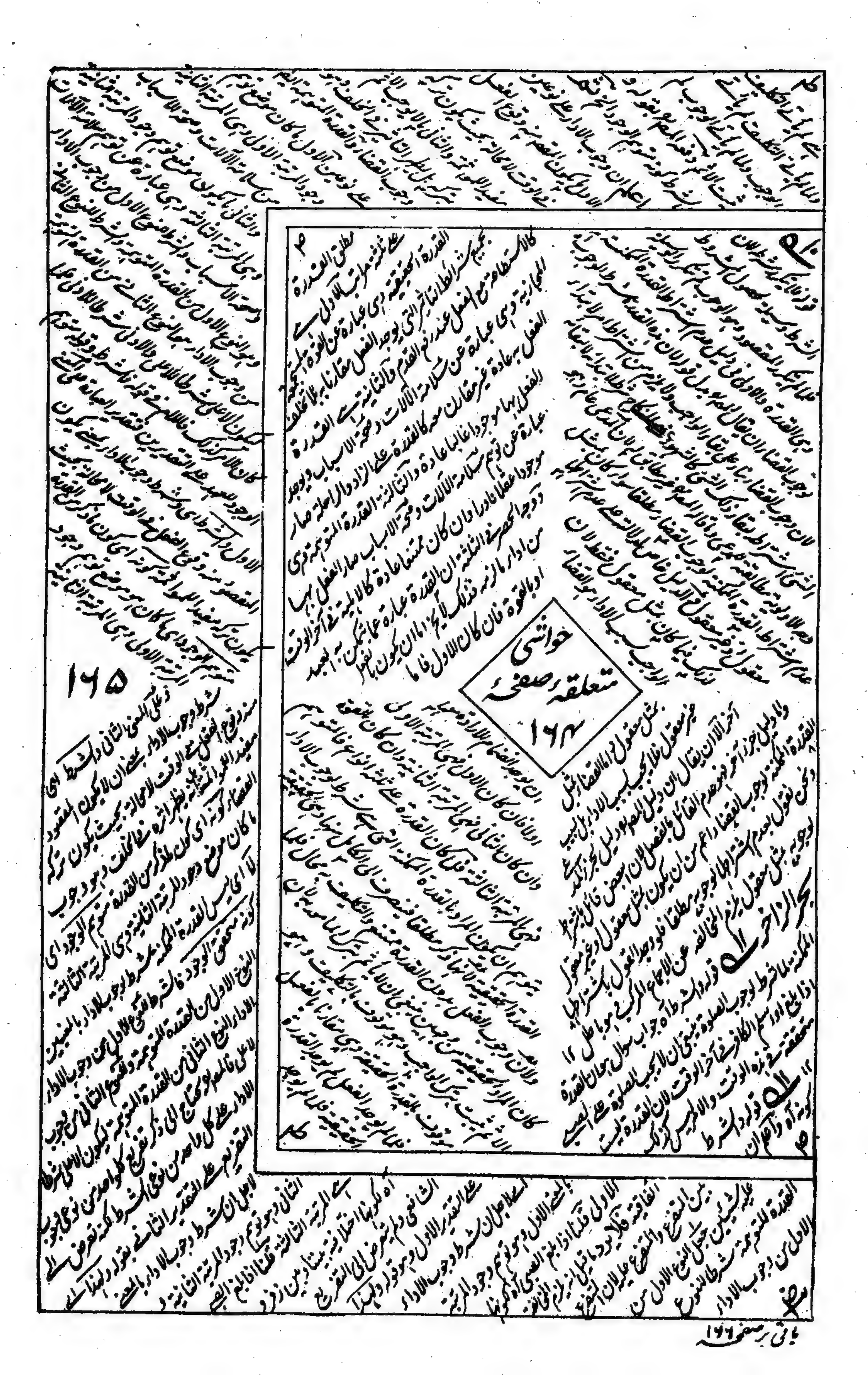
الى قدرة سلامة الآلات وصحة الاسباب التى تحدث القدرة الحقيقية

عند ارادة الفعل معها عادة فثبت ان شرط التكليف توهم القدرة

لا كونه اى ما ذكر من القدرة متحقق الوجود فان ذلك اى كونه متحقق

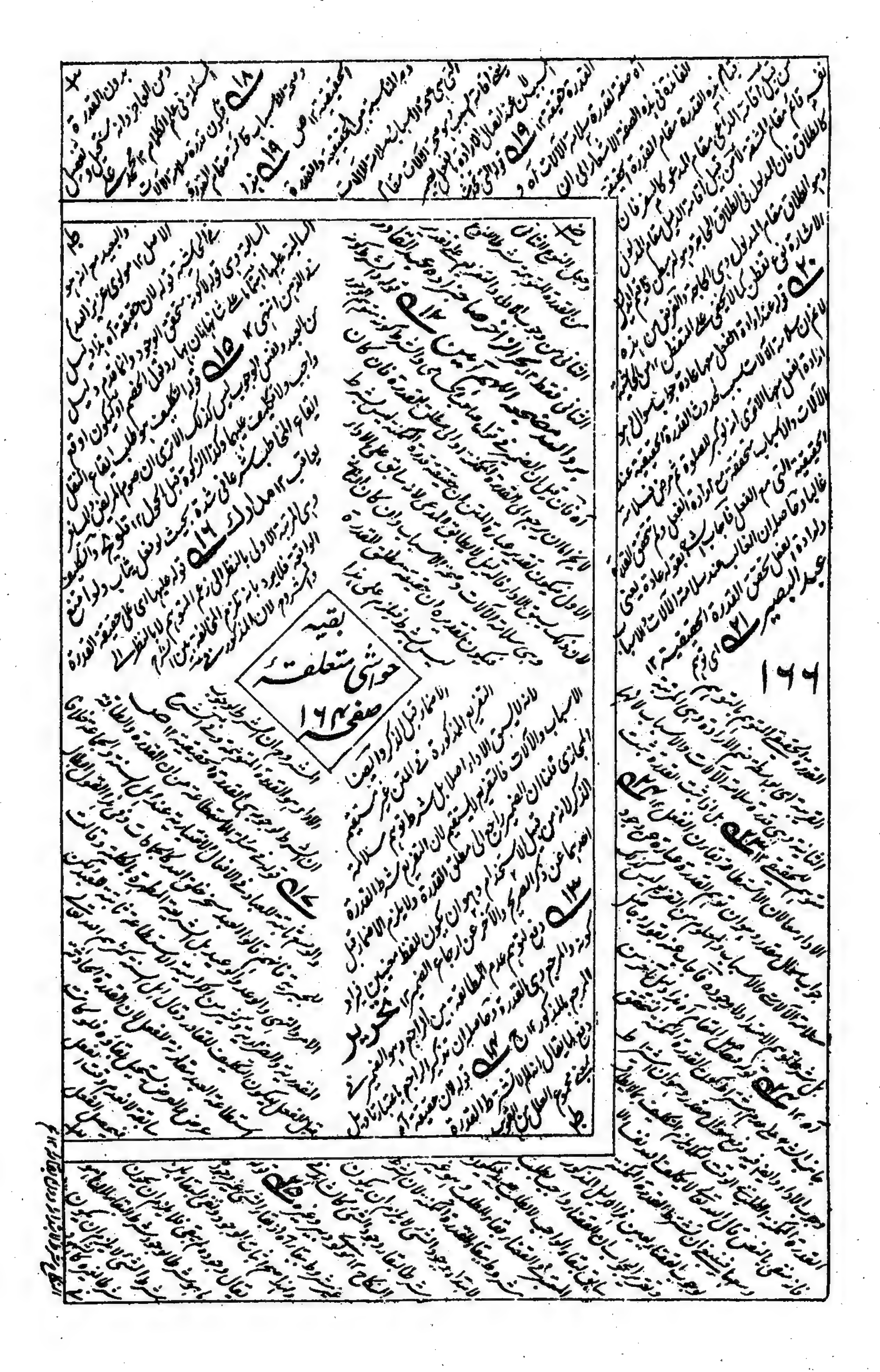
الوجود لا يسبق الاداء وحاصل المقام ان القضاء انما يجب ببقاء

الواجب بالسبب السابق وهو غير مشروط ببقاء القدرة الممكنة لان



حواشي متعلقة بصفحة ١٦٤

باقي بر صفحة ١٦٦



بقیه حواشی متعلقه صفحه ١٦٤



المفتقر الى حقيقة هذه القدرة وبقائها هو حقيقة الاداء واما التمكن

من الاداء فيستغنى عن بقائها بل يكفي مجرد امكانها وتوهمها واذا كان

الوجوب باقيا بدون بقاء هذه القدرة كان القضاء ثابتا بدونها

فلا يكون شرطا للقضاء بل للاداء فقط وهذا اى لاجل ان الشرط هو

التوهم قلنا اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر في اخر الوقت وهو الجزء الاخير

منه تلزمه الصلوة خلافا لزفر والشافعي لانه ليس بقادر على الفعل

فيه حقيقة لجواز ان يظهر في الوقت امتداد بوقف الشمس فيؤدي

الواجب فيه وهذا دليل لقولنا الامر المتوهم جعل شرطا الوجوب الاداء

بعد تحقق بسبب نفس الوجوب وهو وجود جزء من الوقت في

حق الاهل ونفس الوجوب لا يفتقر الى شيء اخر كما كان اى كما وجد

الامتداد في الوقت لسليمان عليه السلام اذ عرض عليه الصافنات الجياد

ففاتته صلوة العصر فرد الله تعالى الشمس فصار الاصل اى الاداء مشروعا

واحتمل بهذا الاحتمال ووجب النقل الى وجوب القضاء للعجز فيه

اى في الاصل ظاهرا اى من حيث الظاهر كما في الحلف على مس

السماء فان من حلف ليمسن السماء انعقد يمينه لتوهم البر

باقی بر صفحہ ۱۶۸



١٦٨

فان السماء ممسوسة قال الله تعالى اخبارا عن الجن وانا لمسنا السماء

وصعد عيسى عليه السلام ومحمد عليه السلام ويحنث لعجزه ظاهرا وهو

اى اعتبار التوهم نظير اعتبار التوهم فى حق من هجم اى دخل بغتة عليه
وقت الصلوة وهو فى السفر فهجوم الوقت عليه مع اشتغاله بتعب السفر
وعدم من يعلمه بالوقت من المؤذن ونحوه تحقق العجز عن استعمال
الماء لعدم تهيئه قبل ذلك توجه اليه خطاب الاصل كما قال ان خطاب
الاصل اى الوضوء يتوجه عليه اى على المسافر لتوهم حدوث الماء بطريق
الكرامة كما كان لبعض المشائخ ولهذا يجب الطلب عند ظن قرب الماء
ثم يتحول الخطاب من الاصل الى الخلف وهو التراب فكذلك ههنا
كما ظهر لك مما عرفت واعلم انهم اختلفوا فى ان القدرة مع الفعل او قبله فالمحققون
على انه ان اريد بها القوة المستجمعة لجميع شرائط التاثير فهى مع الفعل

وان اريد بها القدرة التي يصير مؤثرا عند انضمام الارادة اليها

فهي توجد قبل الفعل ومعه وبعده فالقدرة التي شرط تقديمها على

اداء العبادات هي سلامة الآلات والاسباب لا القدرة المستجمعة

لجميع شرائط التاثير ومن الاداء ما لا يجب الا بقدرة ميسرة للاداء

وهي زائدة على الاولى بدرجة لان الامكان يثبت بالاولى وبالميسرة

ثبت الامكان والتيسر جميعا ولهذا شرطت في اكثر العبادات المالية

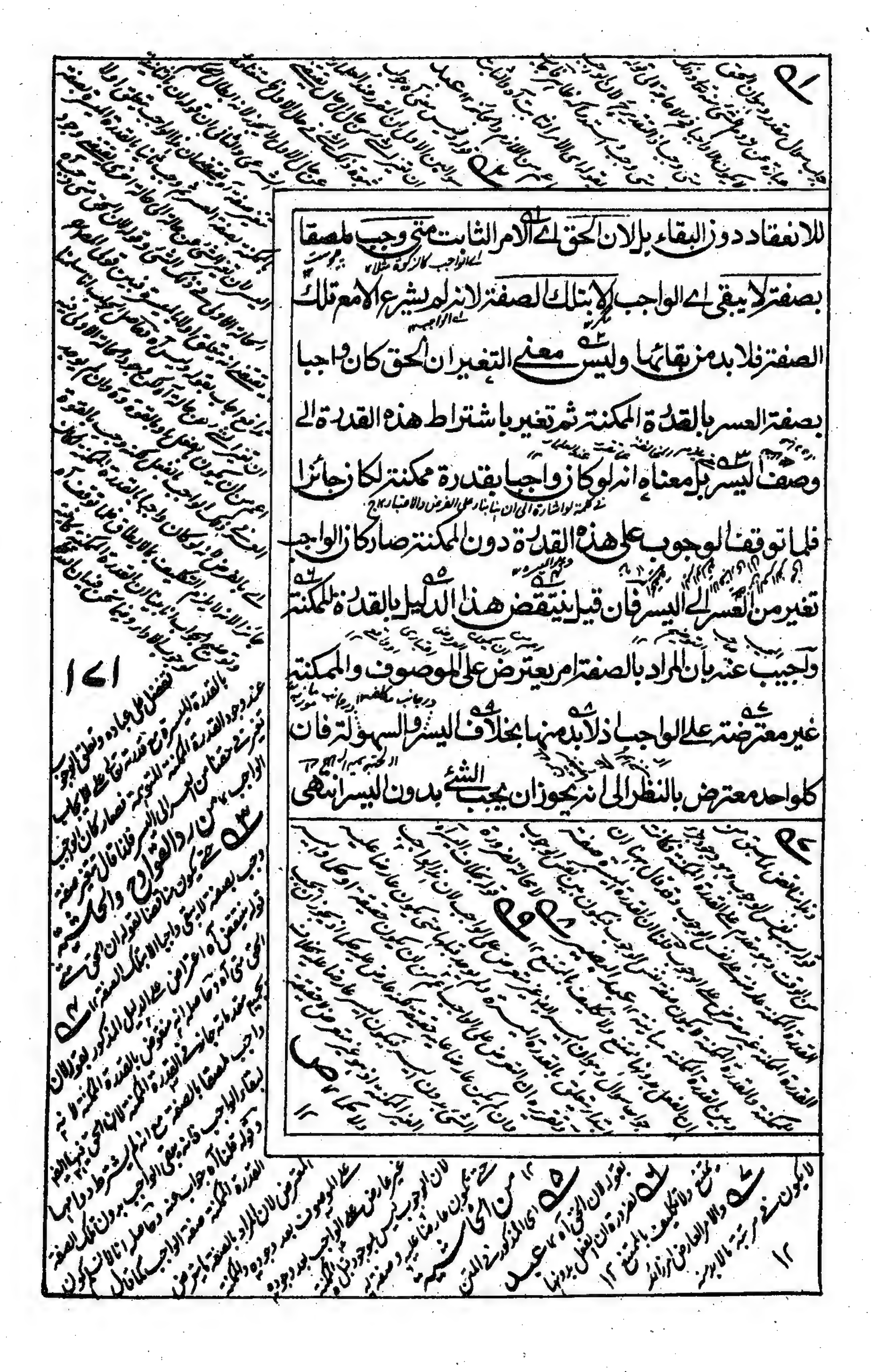
دون البدنية لان اداءها اشق على النفوس وفرق ما بينهما اي بين

القدرتين في الحكم ان بالقدرة الثانية تتغير صفة الواجب من مجرد

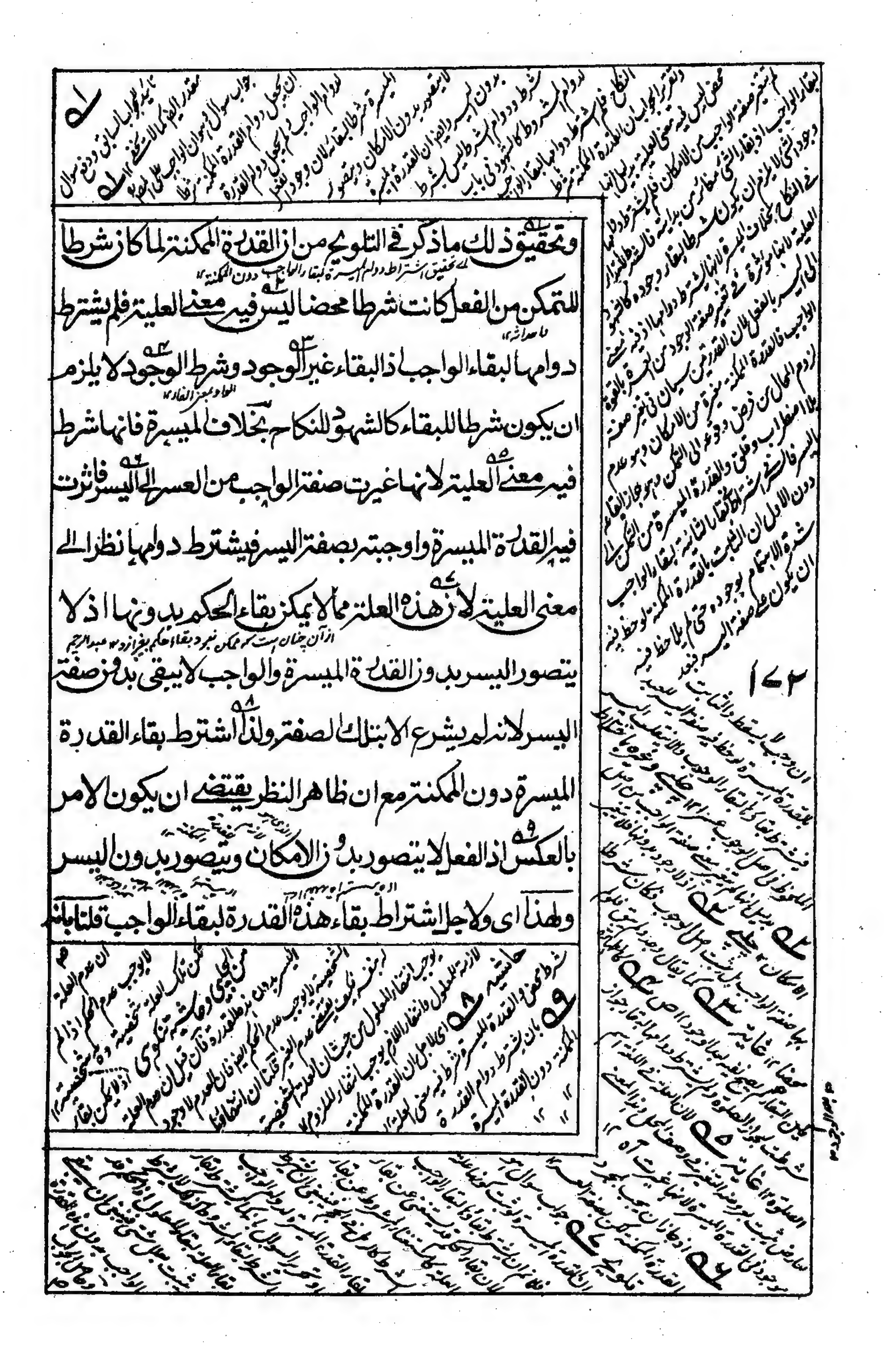
الامكان الى صفة اليسر فيصير الواجب سمحا سهلا فيشترط دوامها

اي القدرة الميسرة لبقاء الواجب وليس اشتراط بقائها لكونها شرطا

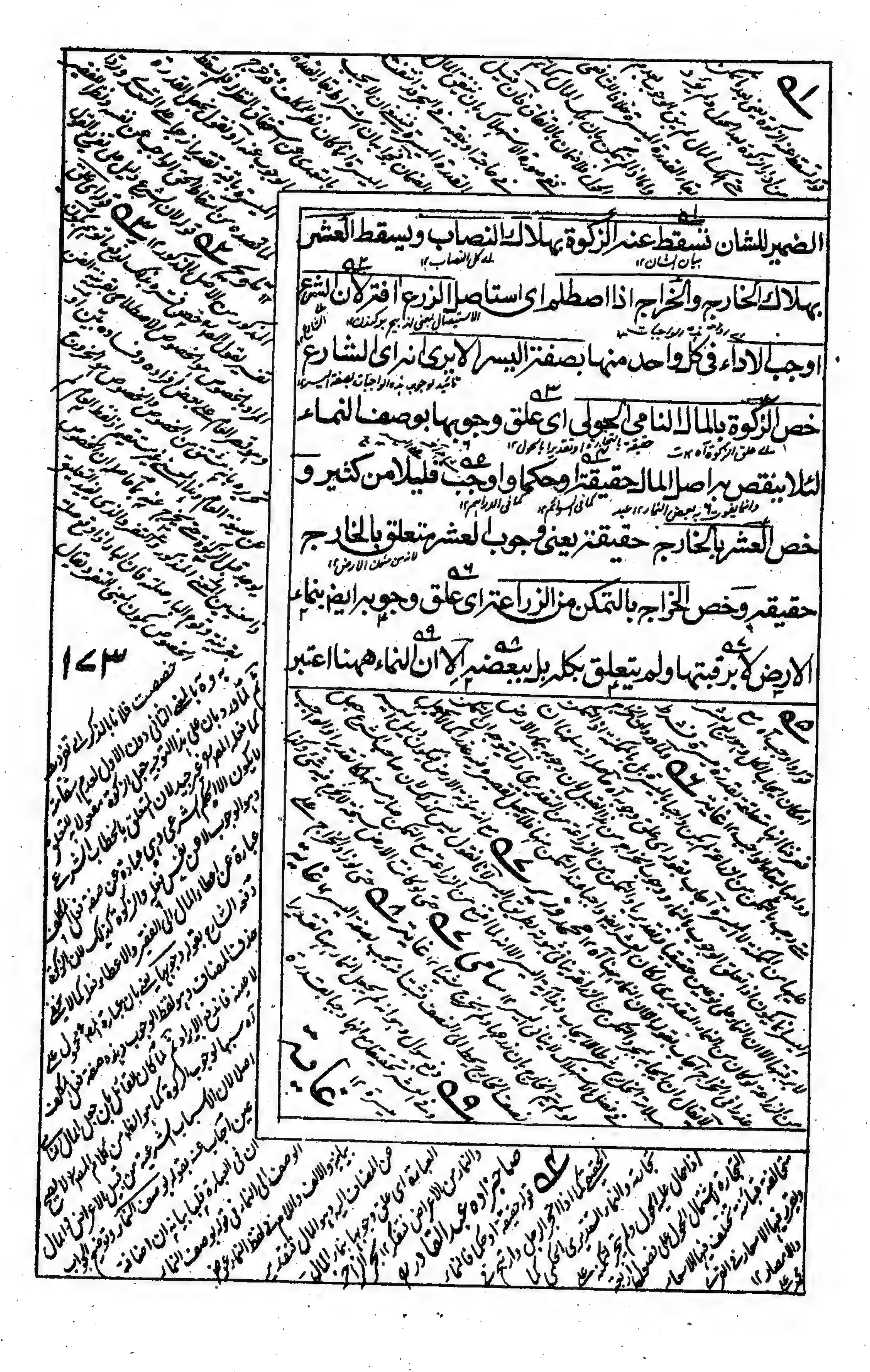
فان عدم الشرط لا يوجب عدم الحكم كالشهود في باب النكاح شرط



للانعقاد دون البقاء بل لان الحق اي الامر الثابت متى وجب ملصقا
بصفة لا يبقى اي الواجب الا بتلك الصفة لانه لم يشرع الامر تلك
الصفة فلا بد من بقائها وليس معنى التغير ان الحق كان واجبا
بصفة العسر بالقدرة الممكنة ثم تغير باشتراط هذه القدرة الى
وصف اليسر بل معناه انه لو كان واجبا بقدرة ممكنة لكان جائزا
فلما توقف الوجوب على هذه القدرة دون الممكنة صار كان الواجب
تغير من العسر الى اليسر فان قيل ينتقض هذا الدليل بالقدرة الممكنة
واجيب عنه بان المراد بالصفة امر يعترض على الموصوف والممكنة
غير معترضة على الواجب اذ لا بد منها بخلاف اليسر والسهولة فان
كلواحد معترض بالنظر الى انه يجوز ان يجب الشيء بدون اليسر انتهى



وتحقيق ذلك ما ذكر في التلويح من ان القدرة الممكنة لما كان شرطا
للتمكن من الفعل كانت شرطا محضا ليس فيه معنى العلية فلم يشترط
دوامها لبقاء الواجب اذ البقاء غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم
ان يكون شرطا للبقاء كالشهود للنكاح بخلاف الميسرة فانها شرط
فيه معنى العلية لانها غيرت صفة الواجب من العسر الى اليسر فاثرت
فيه القدرة الميسرة واوجبته بصفة اليسر فيشترط دوامها نظرا الى
معنى العلية لان هذه العلة مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها اذ لا
يتصور اليسر بدون القدرة الميسرة والواجب لا يبقى بدون صفة
اليسر لانه لم يشرع الابتلاء بصفة ولذا اشترط بقاء القدرة
الميسرة دون الممكنة مع ان ظاهر النظر يقتضي ان يكون الامر
بالعكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر
وهذا اي ولاجل اشتراط بقاء هذه القدرة لبقاء الواجب قلنا بانه



الضمير للشان تسقط عند الزكوة بهلاك النصاب ويسقط العشر

بهلاك الخارج والخراج اذا اصطلم اى استاصل الزرع آفة لان الشرع

اوجب الاداء فى كل واحد منهما بصفة اليسر الا يرى انه اى الشارع

خص الزكوة بالمال النامى الحولى اى علق وجوبها بوصف النماء

لئلا ينقص به اصل المال حقيقة وحكما واوجب قليلا من كثير و

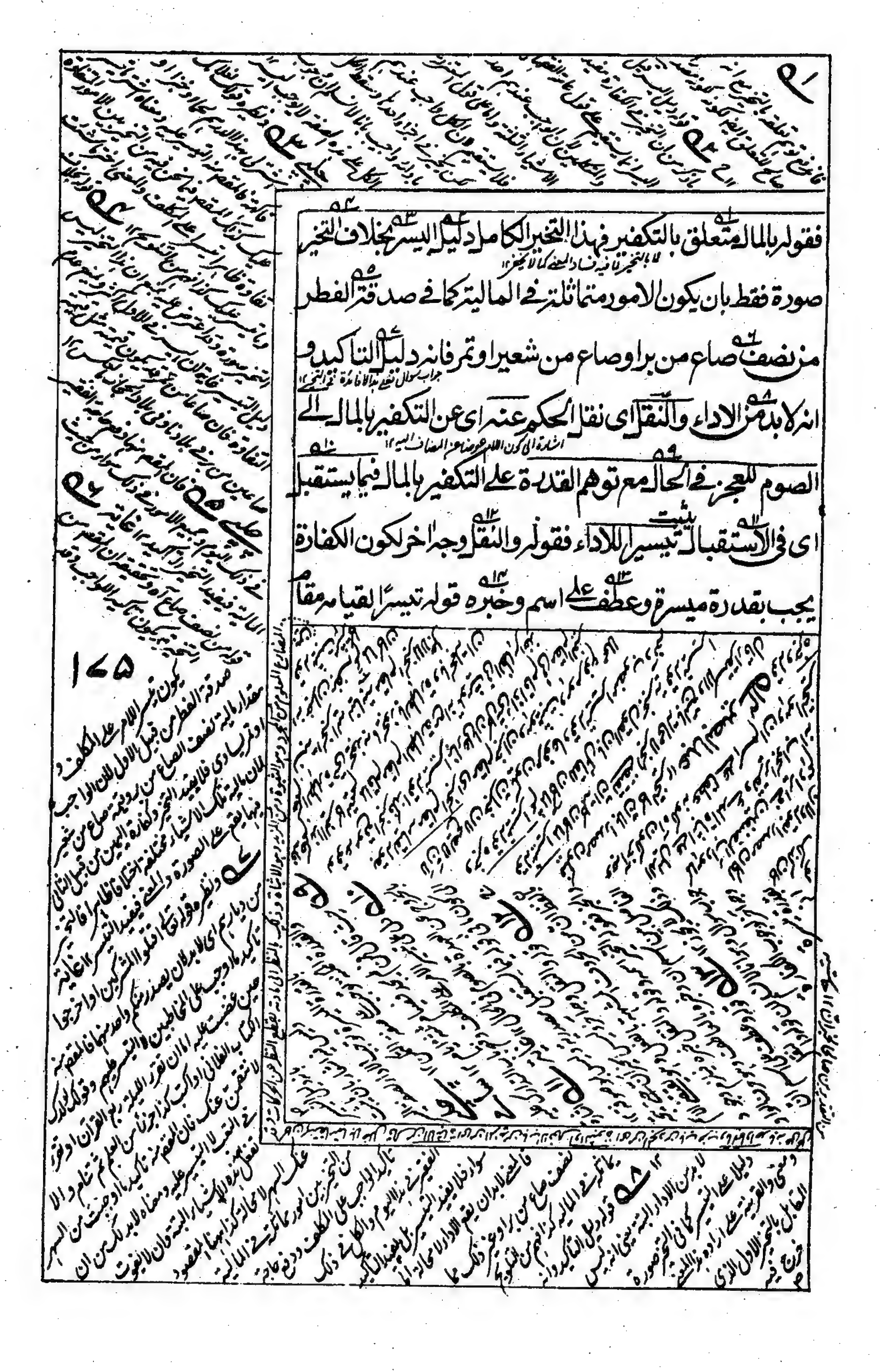
خص العشر بالخارج حقيقة يعنى وجوب العشر متعلق بالخارج

حقيقة وخص الخراج بالتمكن من الزراعة اى علق وجوبه ايضا بنماء

الارض لا برقبتها ولم يتعلق بكله بل ببعضه الا ان النماء ههنا اعتبر



تقديرا بالتمكن من الزراعة لان الواجب ليس من جنس الخارج فامكن
اعتبار النماء التقديري فلا يجعل تقصيره عذرا بخلاف العشر لانه اسم
اضافي فلا يمكن ايجابه الا في النماء الحقيقي بخلاف ما اذا اصاب الزرع
آفة حيث يسقط الخراج لانه لم يقصر وما ذكر في كل واحد من الامور الثلثة
يدل على انه واجب بصفة اليسر والله الميسر لكل عسير وعلى هذا اى
لاجل اشتراط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب بها قلنا ان الحانث
في اليمين الذي له قدرة التكفير بالمال اذا ذهب ماله كفر بالصوم لان
الكفارة المالي تجب بقدرة ميسرة فاذا انتفت تلك القدرة انتفى الواجب
بها وانما قلنا انها تجب بقدرة ميسرة لان التخيير اى التخيير الكامل وهو
التخيير في الصورة والمعنى بان يكون بين امور متفاوتة بعضها ادنى
من بعض كالتخيير في انواع التكفير بالمال كالاعتاق والطعام والكسوة



فقوله بالمال متعلق بالتكفير فهذا التخيير الكامل دليل اليسر بخلاف التخيير
صورة فقط بان يكون الامور متماثلة في المالية كما في صدقة الفطر
من نصف صاع من بر او صاع من شعير او تمر فانه دليل التاكيد و
انه لابد من الاداء والنقل اي نقل الحكم عنه اي عن التكفير بالمال الى
الصوم للعجز في الحال مع توهم القدرة على التكفير بالمال فيما يستقبل
اي في الاستقبال [يثبت] تيسيرا للاداء فقوله والنقل وجه اخر لكون الكفارة
يجب بقدرة ميسرة وعطف على اسم وخبره قوله تيسيرا القيام مقام

١٧٥

الخبر وهو يثبت من الاثبات والثبوة ومالهما واحد ونصب تيسيرا

على الاول على انه مفعول به وعلى الثاني على انه تمييز او مفعول له و

يحتمل ان يكون منصوبا على المصدرية فكان وجوب الكفارة من

قبيل الزكوة الا ان المال ههنا غير عين اي معين فاي مال اصابه اي الحانث

من بعد اي من بعد الهلاك دامت اي حصلت به اي بذلك المال

القدرة وهذا دفع لما يقال ان الكفارة لما كانت من قبيل الزكوة ينبغي

ان لا يعود الوجوب بحصول مال اخر كما في الزكوة وتوضيح الجواب ان

الوجوب في الزكوة يتعلق بمال معين لان الشرع اعتبر القدرة على الاداء

بالمال الذي وجبت الزكوة بسببه لا بمال اخر فبسقوطه يسقط الواجب

ولا يعود الواجب بعود مال اخر بخلاف الكفارة اذ لم يتعلق الوجوب

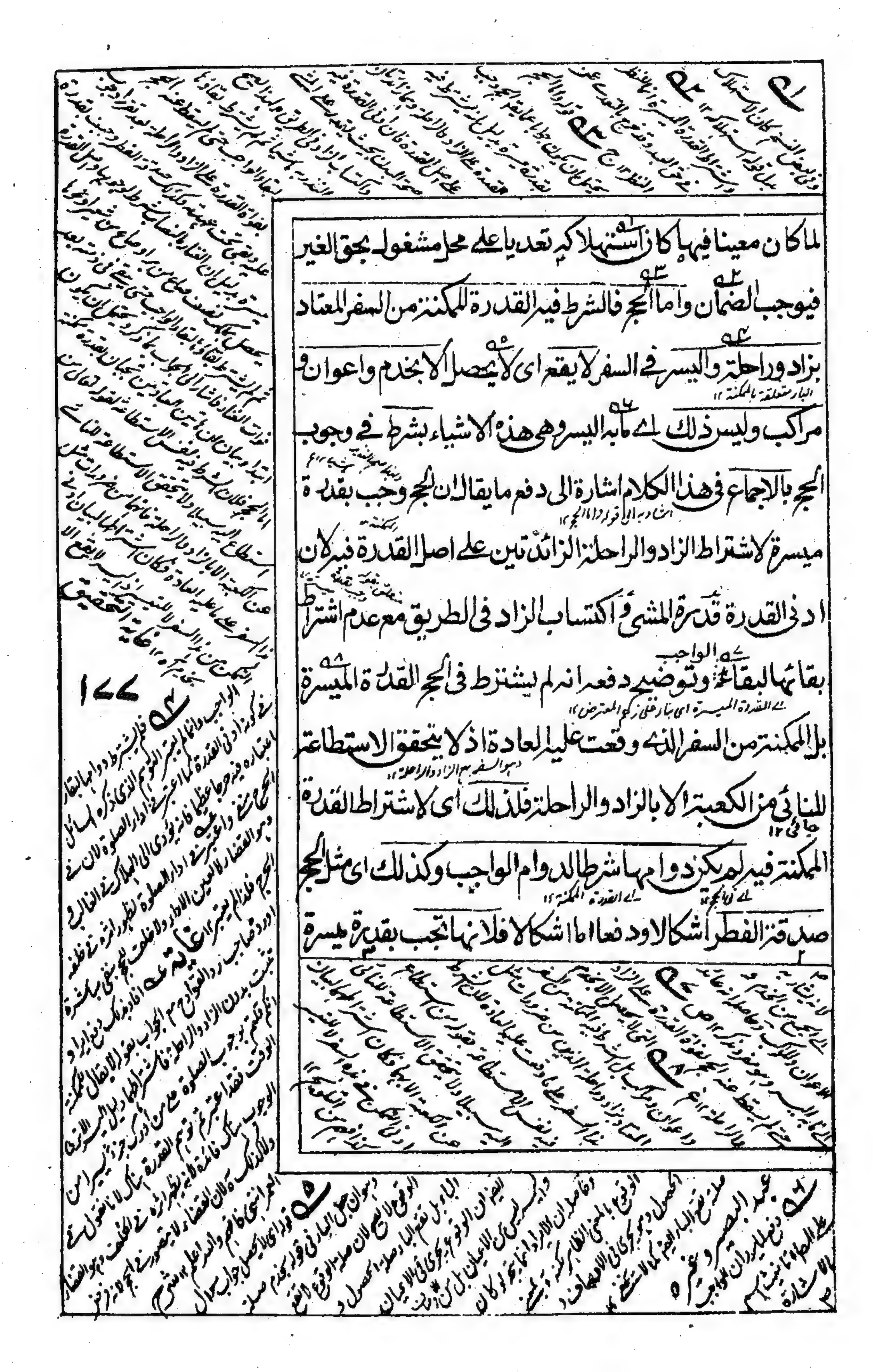
فيها بمال معين بل بمطلق المال لان المقصود ما يصلح للتقرب الموجب

للثواب الساتر للاثم الحاصل بالحنث ولهذا اي ولان المال غير معين

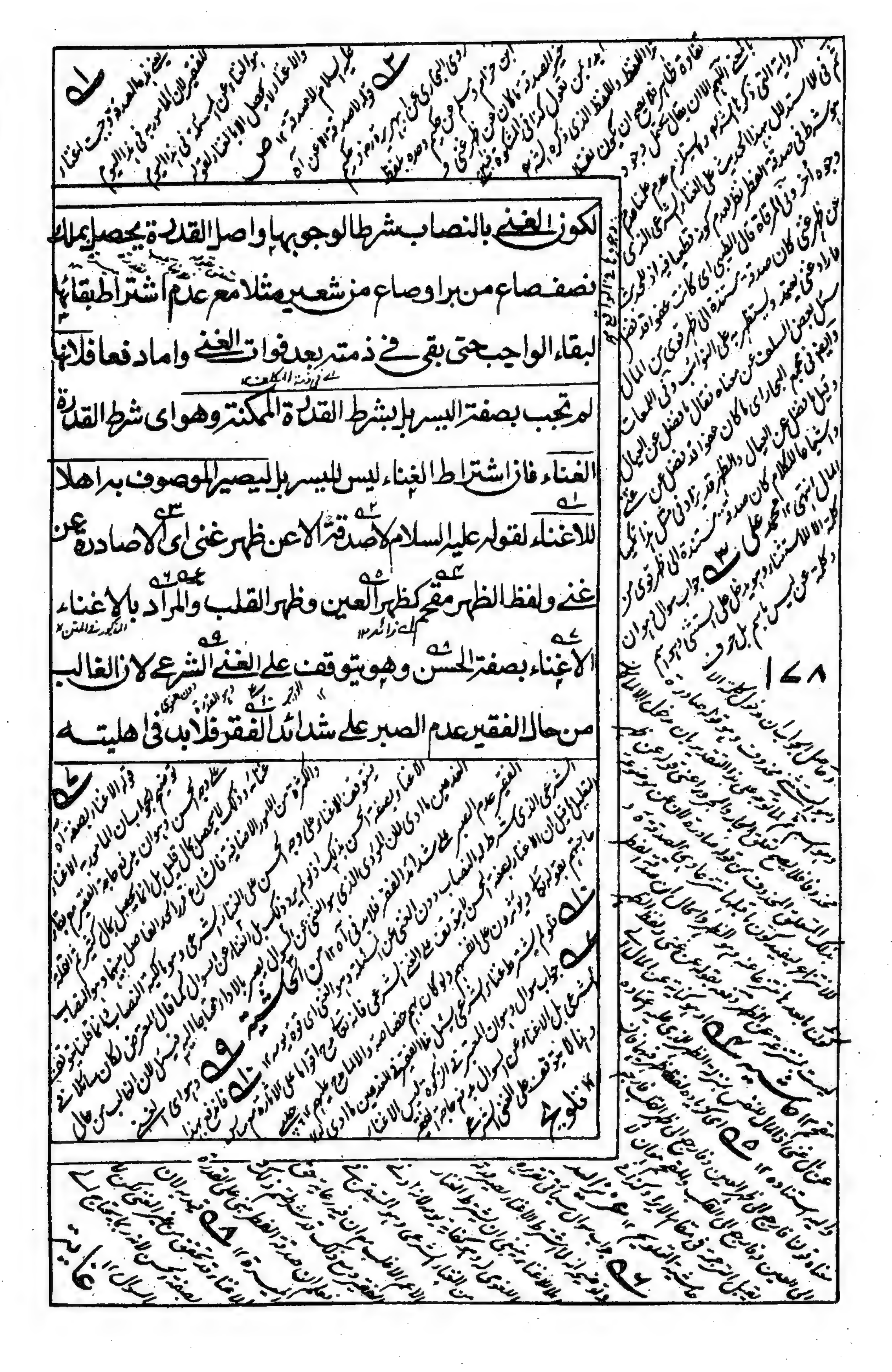
في الكفارة ساوى الاستهلاك والهلاك ههنا اي في الكفارة حتى

يسقط وجوب التكفير بالمال بهما جميعا لانعدام التعدي من الحانث

على محل مشغول بحق الغير اذ المال غير متعين فيها بخلاف الزكوة فانه



لما كان معينا فيها كان استهلاكه تعديا على محل مشغول بحق الغير
فيوجب الضمان واما الحج فالشرط فيه القدرة الممكنة من السفر المعتاد
بزاد وراحلة واليسر في السفر لا يقع اى لا يحصل الا بخدم واعوان و
مراكب وليس ذلك لى ما به اليسر وهى هذه الاشياء بشرط في وجوب
الحج بالاجماع في هذا الكلام اشارة الى دفع ما يقال ان الحج وجب بقدرة
ميسرة لاشتراط الزاد والراحلة الزائدتين على اصل القدرة فيه لان
ادنى القدرة قدرة المشي واكتساب الزاد في الطريق مع عدم اشتراط
بقائها لبقائه وتوضيح دفعه انه لم يشترط في الحج القدرة الميسرة
بل الممكنة من السفر الذي وقعت عليه العادة اذ لا يتحقق الاستطاعة
للنائي من الكعبة الا بالزاد والراحلة فلذلك اى لاشتراط القدرة
الممكنة فيه لم يكن دوامها شرطا لدوام الواجب وكذلك اى مثل الحج
صدقة الفطر اشكالا ودفعا اما اشكالا فلانها تجب بقدرة ميسرة



12/12

لكون الغنى بالنصاب شرطا لوجوبها واصل القدرة يحصل بملك
نصف صاع من بر او صاع من شعير مثلا مع عدم اشتراط بقائه
لبقاء الواجب حتى بقي في ذمته بعد فوات الغنى واما دفعا فلانها
لم تجب بصفة اليسر بل بشرط القدرة الممكنة وهو اي شرط القدرة
الغناء فان اشتراط الغناء ليس لليسر بل ليصير الموصوف به اهلا
للاغناء لقوله عليه السلام لا صدقة الا عن ظهر غنى اي لا صادرة عن
غنى ولفظ الظهر مقحم كظهر العين وظهر القلب والمراد بالاغناء
الاغناء بصفة الحسن وهو يتوقف على الغنى الشرعي لان الغالب
من حال الفقير عدم الصبر على شدائد الفقر فلابد في اهليته

178

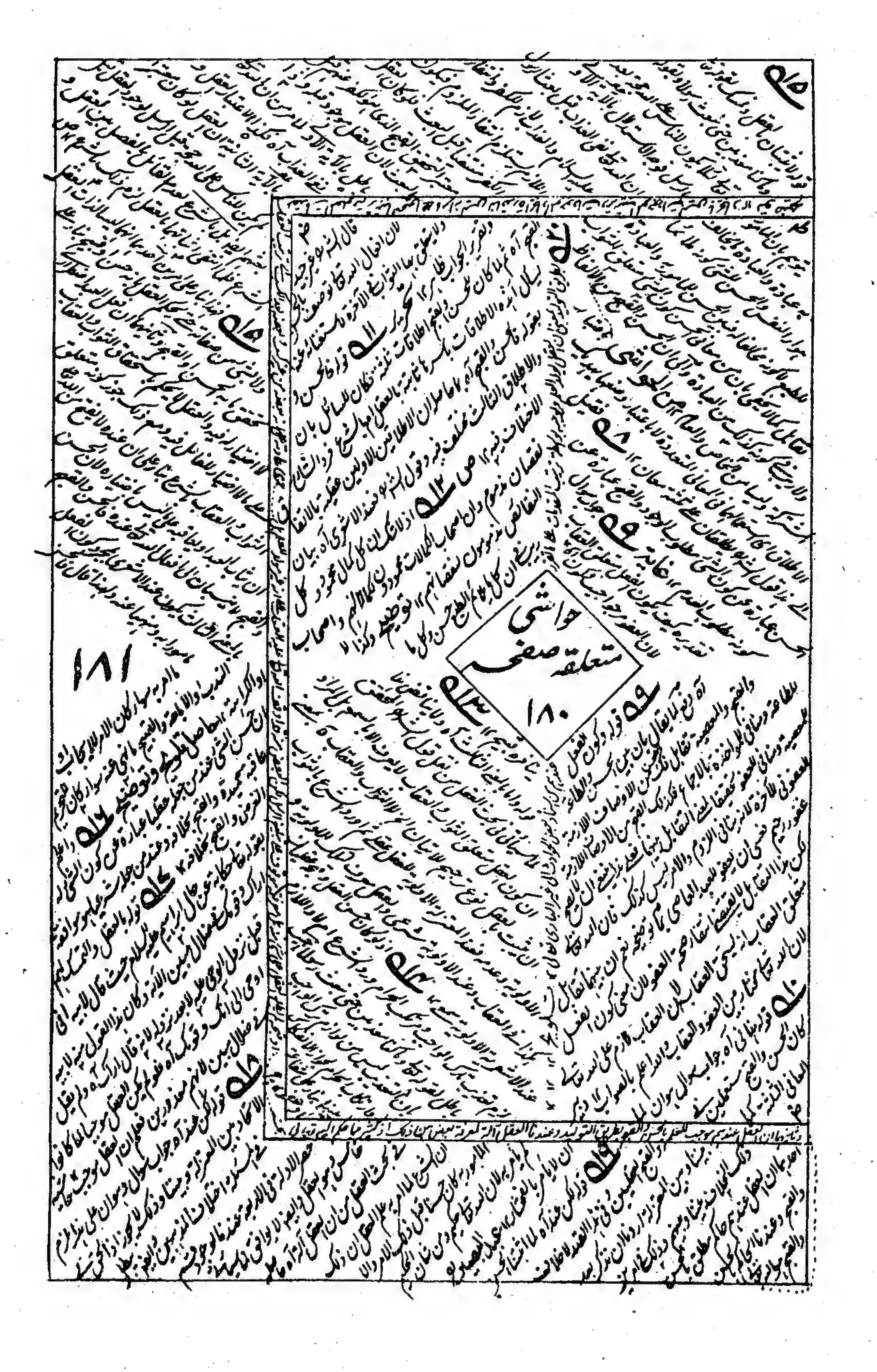
للاغناء المامور به من الغنى الشرعي فاندفع ما قيل ان المراد من الاغناء المذكور في الحديث بقوله عليه السلام اغنوهم عن المسئلة بايتاء كفاية يوم لا الاغناء الشرعي فلا يكون الاغناء الشرعي شرطا للاهلية وذلك لانه لو اعتبر الغنى عن المسئلة واعتبر الاغناء لصار الغني فقيرا والفقير غنيا ثم استوضح ما ذكر من كون الغنى شرطا للاهلية لا للتيسر بقوله الا ترى انه اى هذا الواجب وهو صدقة الفطر يجب بثياب البذلة اى الثياب التي تتبذل وتستعمل حتى لو ملك من هذه الثياب فاضلة عن حاجته الاصلية ما يساوى نصابا وجبت صدقة الفطر عليه وبهذا النوع من المال يحصل اصل التمكن ولا يقع بها اى بثياب البذلة اليسر لانها اى تلك الثياب ليست بنامية وحصول اليسر بالمال النامي كما عرفت في الزكوة ولهذا لا يشترط حولان الحول المحقق للنماء بل اذا ملك نصابا ليلة الفطر تلزمه صدقة الفطر فعلم ان الغنى شرط التمكن لا شرط اليسر فلم يكن البقاء مفتقرا الى دوام شرط الوجوب

فصل في صفة الحسن للمامور به

عائم التحقيق ١٢

١٧٩

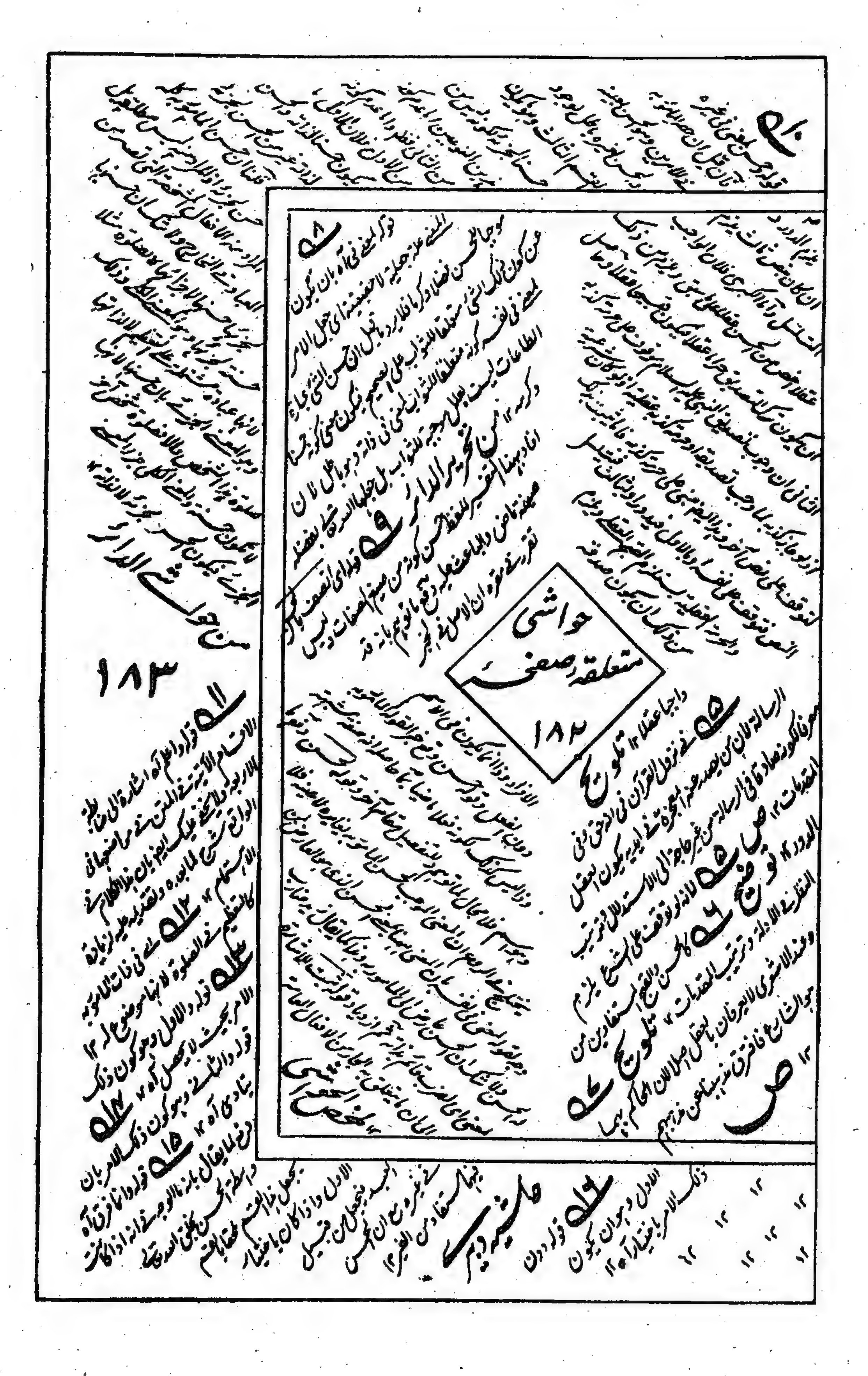
لابد للمامور به من الحسن لان الشارع حكيم لا يأمر بالفحشاء و
الحسن والقبح يطلقان على ثلثة معان الاول كون الشئ ملائما للطبع
ومنافره يقال الحلو حسن والمر قبيح والثاني كونه صفة كمال
وكونه صفة نقصان يقال العلم حسن والجهل قبيح والثالث
كون الشئ متعلق المدح والثواب وكونه متعلق الذم والعقاب
يقال الطاعة حسنة والمعصية قبيحة وكونه الفعل متعلق
العقاب لا ينافي العفو هذا في افعال العباد واما افعال الله تعالى
فحسنة بمعنى كونها صفة كمال فالحسن والقبح بالمعنيين الاولين
يثبتان بالعقل اتفاقا واما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه فعند
الاشعري لا يثبتان بالعقل بل بالشرع وعندنا وعند المعتزلة
بالعقل لكن عند المعتزلة يثبتان بالعقل بمعنى ان العقل حاكم بالحسن و
القبح موجب للعلم بهما وعندنا يثبتان به بمعنى ان الحاكم هو الله تعالى



حواشي متعلقة صفحة ١٨٠

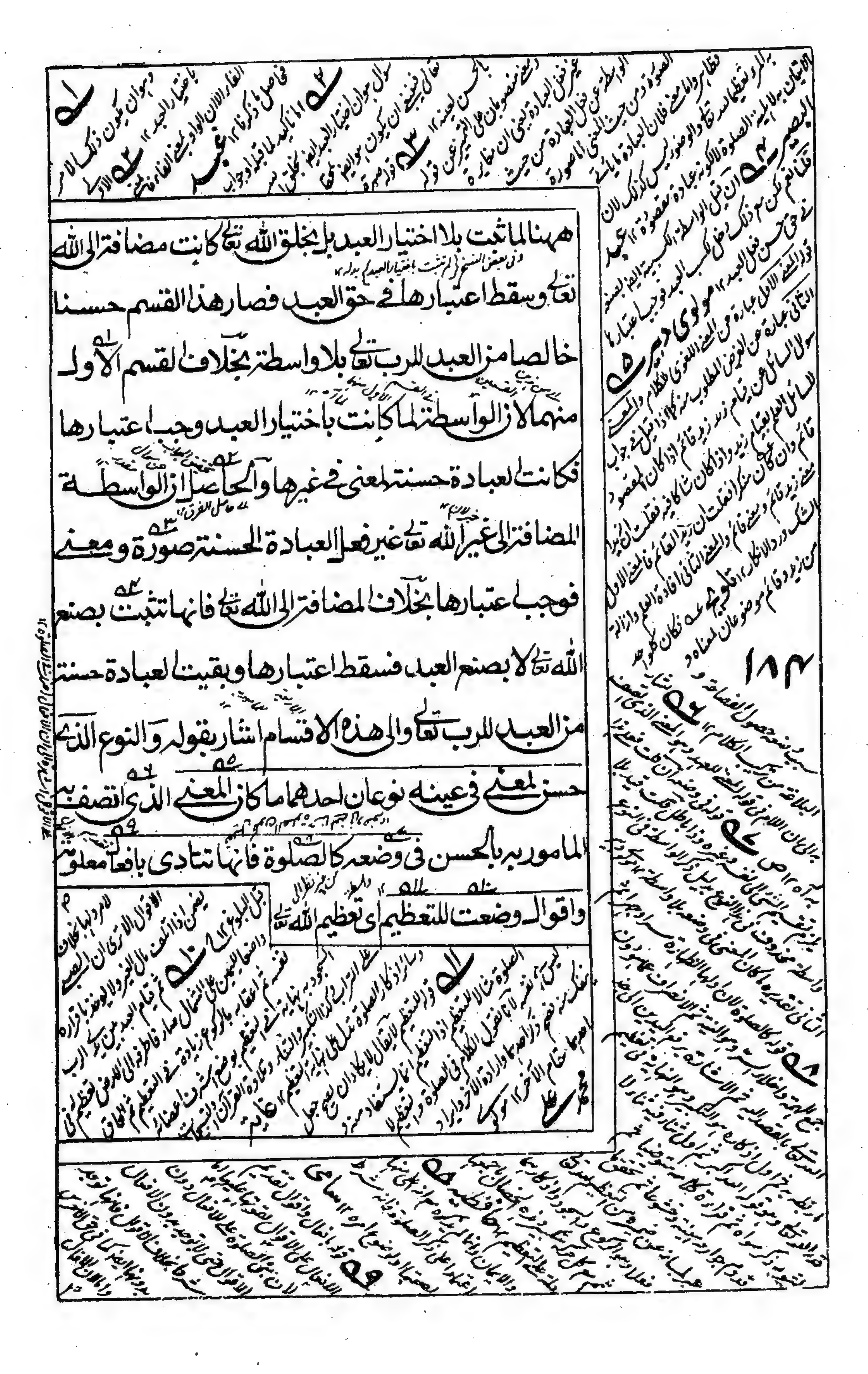
١٨١

والعقل آلة العلم بهما فيخلق الله تعالى العلم عقيب نظر العقل الصحيح
وليس هذا عين المذهب الاشعري لان عندنا قد يعرف فهما
بخلق الله تعالى اما بلا كسب كحسن تصديق النبي عليه السلام واما
مع كسب وقد يعرف فيهما بالنبي عليه السلام كاكثر الاحكام الشرعية
المامور به نوعان حسن لمعنى في نفسه اي اتصف بالحسن لحسن
ثبت في ذاته وحسن لمعنى في غيره اي اتصف بالحسن لحسن ثبت
في غيره واعلم ان الحسن لمعنى ثبت في وضعه من غير نظر الى الواسطة
او لا يكون لمعنى في وضعه بل لامر آخر والاول هو القسم الاول والثاني
اما ان لا يكون ذلك الامر باختيار العبد او يكون والاول هو القسم
الثاني اعني قوله وما التحق بالواسطة والثاني اما ان يكون ذلك
الامر بحيث لا يحصل بعد حصول المامور به الا بفعل قصدي او لا
يكون كذلك بل يتأدى ذلك الامر بفعل المامور به والاول هو القسم
الثالث والثاني هو القسم الرابع وانما فرق بين ان يكون ذلك الامر
باختيار العبد وبين ان لا يكون باختيار العبد حتى جعل القسم الآخر
من هذين القسمين داخلا في الحسن لذاته دون الاول لان الواسطة

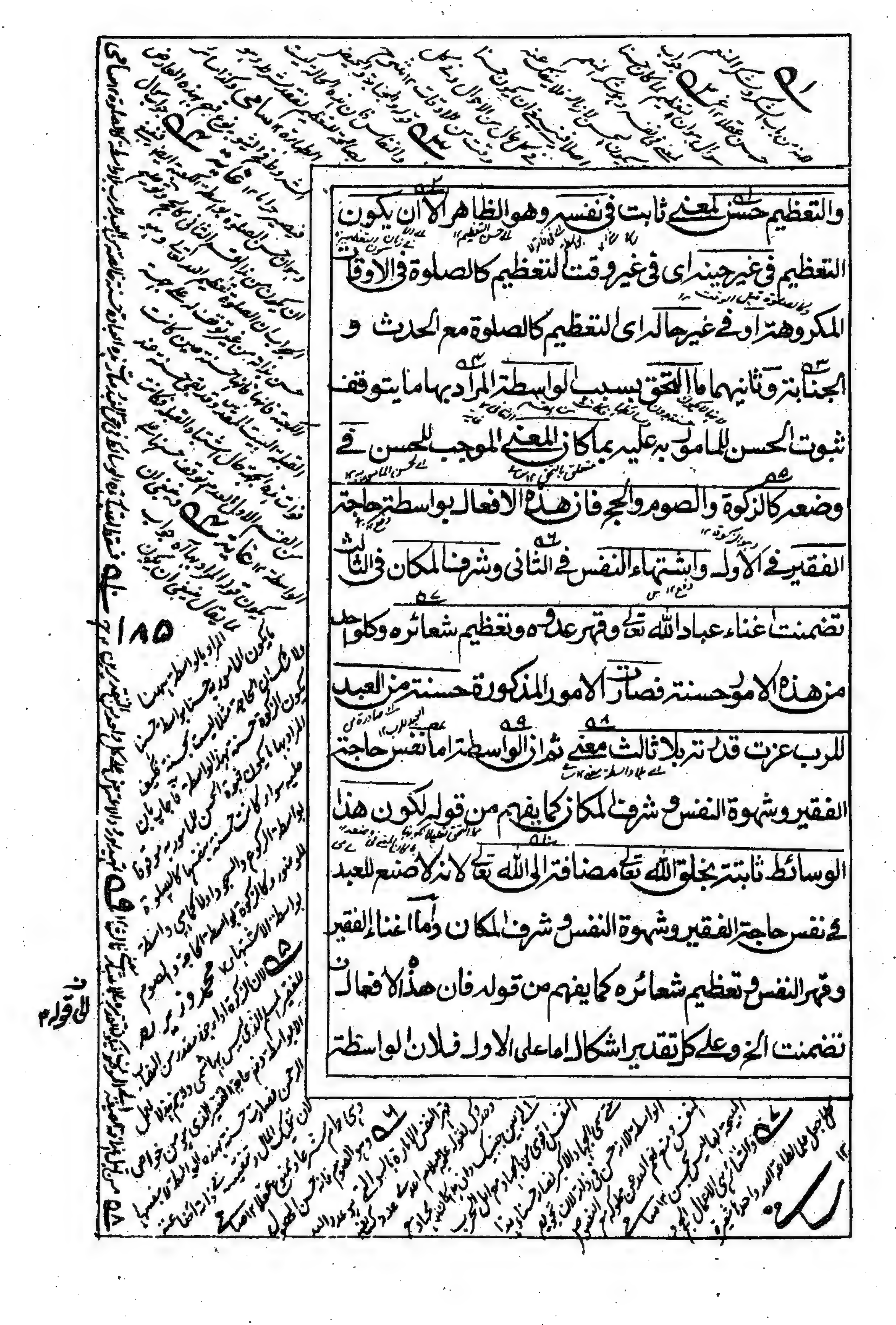


۱۸۳

حواشی
متعلقه صفحه
۱۸۲



ههنا لما ثبت بلا اختيار العبد بل بخلق الله تعالى كانت مضافة الى الله
تعالى وسقط اعتبارها فى حق العبد فصار هذا القسم حسنا
خالصا من العبد للرب تعالى بلا واسطة بخلاف القسم الاول
منهما لان الواسطة لما كانت باختيار العبد وجب اعتبارها
فكانت العبادة حسنة لمعنى فى غيرها والحاصل ان الواسطة
المضافة الى غير الله تعالى غير فعل العبادة الحسنة صورة ومعنى
فوجب اعتبارها بخلاف المضافة الى الله تعالى فانها تثبت بصنع
الله تعالى لا بصنع العبد فسقط اعتبارها وبقيت العبادة حسنة
من العبد للرب تعالى والى هذه الاقسام اشار بقوله والنوع الذى
حسن لمعنى فى عينه نوعان احدهما ما كان المعنى الذى اتصف به
المامور به بالحسن فى وضعه كالصلوة فانها تتادى بافعال معلومة
واقوال وضعت للتعظيم اى تعظيم الله تعالى



والتعظيم حسن لمعنی ثابت فی نفسہ وهو الظاهر الا ان يكون
التعظيم فی غیر حینہ ای فی غیر وقت لتعظيم كالصلوة فی الاوقات
المكروهة او فی غیر حالہ ای لتعظيم كالصلوة مع الحدث و
الجنابة وثانيهما ما الحق بسبب لواسطة المراد بها ما يتوقف
ثبوت الحسن للمامور بہ عليہ بما كان المعنی الموجب للحسن فی
وضعہ كالزكوة والصوم والحج فان هذہ الافعال بواسطة حاجة
الفقير فی الاول واشتهاء النفس فی الثانی وشرف المكان فی الثالث
تضمنت اغناء عباد الله تعالی وقهر عدوہ وتعظيم شعائرہ وكل واحد
من هذہ الامور حسنة فصارت الامور المذكورة حسنة من العبد
للرب عزت قدرتہ بلا ثالث معنی ثم ان الواسطة اما نفس حاجة
الفقير وشهوة النفس وشرف المكان كما يفهم من قولہ لكون هذہ
الوسائط ثابتة بخلق الله تعالی مضافة الی الله تعالی لانہ لا صنع للعبد
فی نفس حاجة الفقير وشهوة النفس وشرف المكان واما اغناء الفقير
وقهر النفس وتعظيم شعائرہ كما يفهم من قولہ فان هذہ الافعال
تضمنت الخ وعلی كل تقدير اشكال اما علی الاول فلان الواسطة

ما يكون حسن الفعل لحسنه ولا حسن للحاجة والشهوة واما على الثاني
فلان اغناء الفقير وقهر النفس وزيارة البيت مما يحصل باختيار
العبد والجواب عن الاول انا لا نسلم كون واسطة الحسن حسنة كيف
وقد اعتبروا الواسطة في حسن الجهاد كفر الكافر وهذا كما ان الكلام
يتصف بالبلاغة والفصاحة بواسطة المعنى الاول ولا يكون المعنى الاول
متصفا بهما كما تقرر في موضعه والى هذا يشير قوله فان هذه الافعال
بواسطة حاجة الفقير الخ لانه يعلم منه ان الواسطة هي نفس الحاجة
لكن يحصل بسببها حسن في الزكوة باعتبار ان ايتاء الزكوة اغناء
للفقير ودفع الحاجة حتى انه لو لم تكن للفقير حاجة لم تكن للزكوة
حسن وعن الثاني ان الاغناء متفرع على الحاجة وموقوف عليها
كذلك القهر يتوقف على العداوة ولما لم يكن شئ منهما باختيار
العبد لم يجعل المتفرع عليهما كذلك وشرف البيت وكونه من شعائر
الله تعالى انما هو بجعل الله تعالى ولا يخفى ان في المتن اشارة اليه



ثم ان الزكوة في نفسها تنقيص المال وهو حرام فلا حسن لذاته و
الصوم اضرار بالنفس ومنع لها عما اباح لها المنعم الحقيقي ولا خير فيه
من هذه الوجه والحج في نفسه قطع المسافة الى امكنة مخصوصة و
زيارة لها بمنزلة السفر للتجارة وزيارة الاماكن وهو كذلك فانما
جهة حسن هذه الامور ما ذكر وقال في التلويح الزكوة والصوم والحج
حسن لمعنى في نفسه لكن يشبه الحسن بالغير وتحقيق ذلك انه حسن
بالغير الا انه لا اعتبار لحسن ذلك الغير حتى انه في حكم العدم فصار
كل منها كانه حسن لا بواسطة امر فجعل بهذا الاعتبار من قبيل الحسن
لنفسه انتهى واعترض عليه السيد الشريف في حواشيه بان هذا التحقيق
يقتضي ان لا يكون في هذا القسم حسن لا في نفسه وهو ظاهر ولا لغيره لان
حسن الواسطة اذا لم يعتبر وجعل في حكم العدم فالاولى ان لا يحسن به
الغير بسببها والجواب ان المراد

١٨٧

من عدم اعتبار حسن الغير ان حسن الغير لم يعتبر من حيث انه حسن الغير

بل جعل حسنه بواسطة عدم اعتبار ذلك الغير حسن نفس الشئ الشبيه

فالنفي راجع الى اعتبار نفس الغير حقيقة لا الى حسنه فلذا قال صاحب

التلويح فصار كانه حسن لا بواسطة امر فجعل بهذا الاعتبار من قبيل الحسن

في نفسه وحكم هذين النوعين اى الحسن لمعنى في نفسه والملتحق به واحد

وهو ان الواجب متى ثبت لا يسقط الا بفعل الواجب بان ياتيه او باعتراض

ما يسقطه بعينه اى ما اثر في اسقاط نفسه بلا واسطة كالحيض بخلاف

ما وجب لغيره فانه يسقط بسقوط ذلك الغير ويبقى ببقائه كالوضوء

والمراد بالواجب ما ثبت على الذمة بالسبب لا بالامر وان كان الكلام في بيان

حسن ما ثبت بالامر لان وجوب الاداء الثابت بالامر بعد ثبوته لا يسقط

لكن السبب لما عرف بالامر صحت اضافة ما ثبت به الى الامر بواسطته

والذى حسن لمعنى في غيره نوعان احدهما ما يحصل المعنى الذى حسنه به

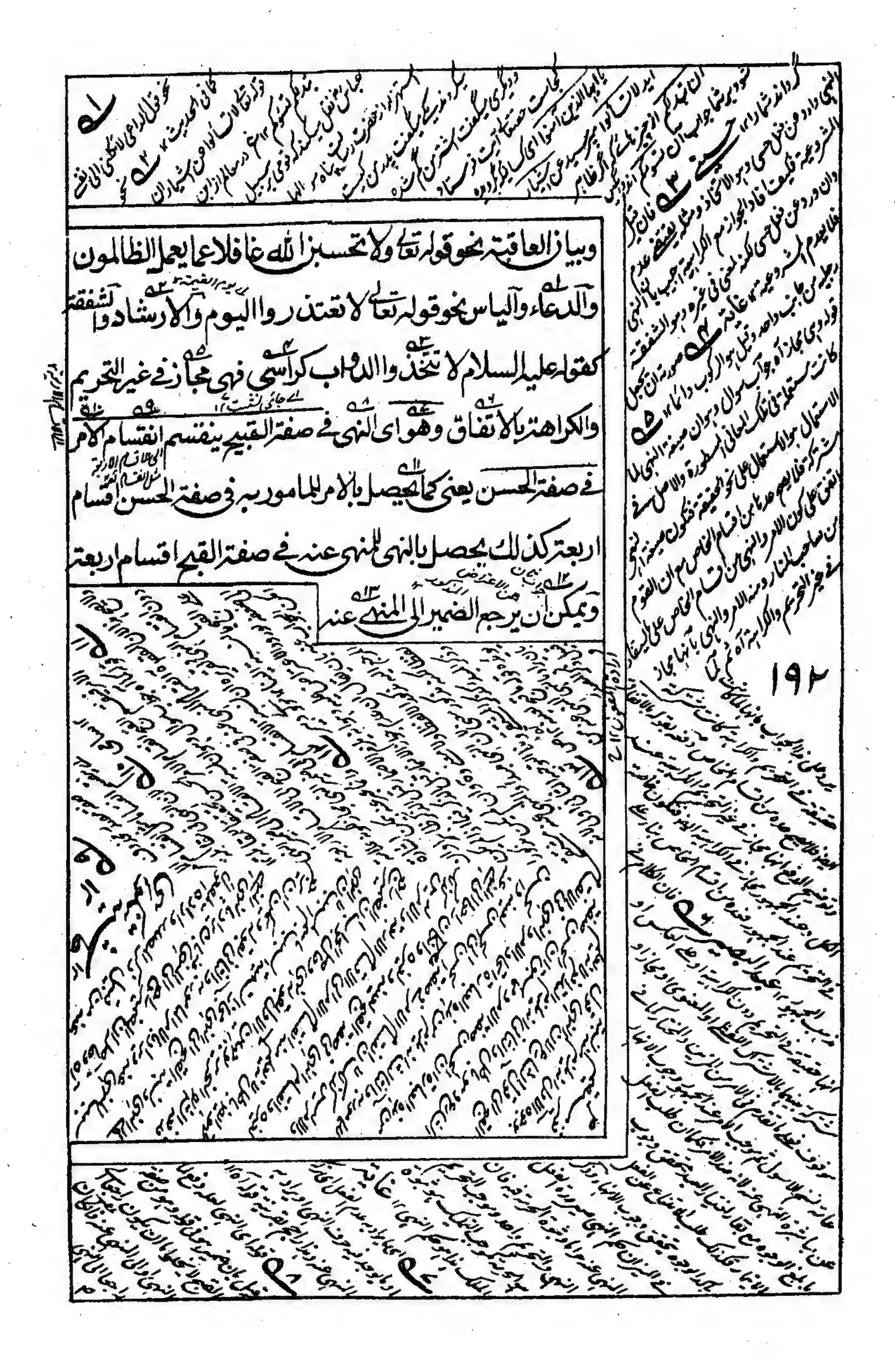
بعده بفعل مقصود كالوضوء والسعي الى الجمعة فان الوضوء في نفسه

١٨٨

تبريد الاعضاء وليس فيه حسن وانما حسن للصلوة المؤدية بفعل
على حدة وكذا السعي عبارة عن المشي ونقل الاقدام وليس في ذاته
حسن وانما حسن لاقامة الجمعة المؤدية بفعل غيره وثانيهما ما يحصل
المعنى الذي به حسنه بفعل المامور به اي باتيانه لا بفعل اخر كالصلوة
على الميت والجهاد واقامة الحدود فان ما فيه من الحسن ليس لذات
صلوة الجنازة اذ هي بدون اسلام الميت عبث وانما صار حسنة بواسطة
اسلام الميت حتى لو لم يكن الميت مسلما كانت الصلوة قبيحة فحسنها
من جهة قضاء حق الميت المسلم وكذا الجهاد في نفسه تعذيب عباد
الله تعالى وتخريب بلاده وليس في ذلك حسن وانما صار حسنا بواسطة
كفر الكافر فانه لما صار عدوا لله تعالى به ولاهله شرع الجهاد وحسن
لاجل كبت اعداء الله تعالى وكذا اقامة الحدود وليست بحسنة في نفسها
لما فيها من تعذيب عباد الله لكنها حسنة لاجل الزجر عن المعاصي
المفضية الى الفساد فكانت حسنة لغيرها والمعنى الذي شرع المامور به
لاجله يحصل بنفس الفعل اي الاتيان بالمامور به فان قضاء حق الميت
وقهر اعداء الله والزجر عن المعاصي يحصل بنفس الصلوة والجهاد

واقامة الحدود من غير توقف على فعل آخر ويمكن ان يقال ههنا
موافقا لما ذكر في الجهاد ان تعذيب العباد انما حسن في الحدود بواسطة
نفس المعاصي فانه لما صار عاصيا بارتكابها شرع زجره وحسن تعذيبه
بقي انه ليس كفر الكافر واسلام الميت مثلا مما يتادى بنفس المامور به
وقد جعلا واسطة اللهم الا ان يقال ان الصلوة على الميت صارت
حسنة بواسطة اسلام الميت باعتبار ان من صلى تلك الصلوة ليصير
قاضيا حق الميت الثابت بسبب الاسلام فحسن الصلوة بواسطة
حسن قضاء حق الميت الثابت بواسطة اسلامه وكذا حكم نظيريه
فتدبر وتذكر ان القسم الاول من هذين القسمين كامل في كونه حسنا
لغيره كالقسم الاول من القسمين الاولين كامل في كونه حسنا لعينه والقسم
الثاني من هذين القسمين في مقابلة القسم الثاني من القسمين الاولين

فانه حسن لعينه شبيه بالحسن لغيره وهذا القسم حسن لغيره شبيه
بالحسن لعينه قال الشارح المحقق وانما اعتبرت الوسائط وهي اسلام
الميت وكفر الكافر وارتكاب ما هو منهي عنه ههنا دون الصوم و
نظيره لانها وان كانت بتقدير الله تعالى ومشيته فهي يثبت باختيار
العبد وصنعه فوجب اعتبارها واذا اعتبرت كانت حسنة لمعنى
في غيرها وهذا يؤيد ما ذكرناه ويفهم منه ان فعل العبد اعم من ان
يكون فعل العابد وغيره وحكم هذين النوعين واحد اي حكم
النوعين الاولين وهو بقاء الواجب بوجوب الغير وسقوطه بسقوط
اي سقوط الواجب بسقوط ذلك الغير حتى يسقط الوضوء عند
سقوط الصلوة في حالة الحيض مثلا وكذا السعي **فصل** في النهي
النهي في اللغة المنع وفي اصطلاح اهل الاصول قول القائل لغيره لا تفعل
على سبيل الاستعلاء ثم صيغته مترددة بين التحريم والكراهة والتحقير



وبيان العاقبة نحو قوله تعالى ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون
والدعاء والياس نحو قوله تعالى لا تعتذروا اليوم والارشاد والشفقة
كقوله عليه السلام لا تتخذوا الدواب كراسي فهي مجاز في غير التحريم
والكراهة بالاتفاق وهو اي النهي في صفة القبح ينقسم انقسام الامر
في صفة الحسن يعني كما يحصل بالامر للمامور به في صفة الحسن اقسام
اربعة كذلك يحصل بالنهي للمنهي عنه في صفة القبح اقسام اربعة
ويمكن ان يرجع الضمير الى المنهي عنه

ويراد بالامر المامور به ويؤيده قوله ما قبح لعينه وضعا كالكفر

والعبث هذا هو القسم الاول من اقسام النهي والقسم الثاني هنا

ما التحق اي بالقسم الاول بواسطة عدم الاهلية والمحلية شرعا

كصلوة المحدث وبيع الحر وبيع المضامين والملاقيح فان الصلوة

وان كانت حسنة في نفسها لكن الشرع جعل اهلية العبد لها مخصوصة

في حال الطهارة وكذا البيع وان كان في نفسه حسنة لما يتعلق به

المصالح الا ان الشرع جعل محله الا متقوما فقط والحر ليس بمال

وكذا بيع المضامين وهي ما تضمنه اصلاب الفحول جمع مضمون

والملاقيح جمع ملقوح او ملقوحة من لقحت الدابة اذا حبلت و

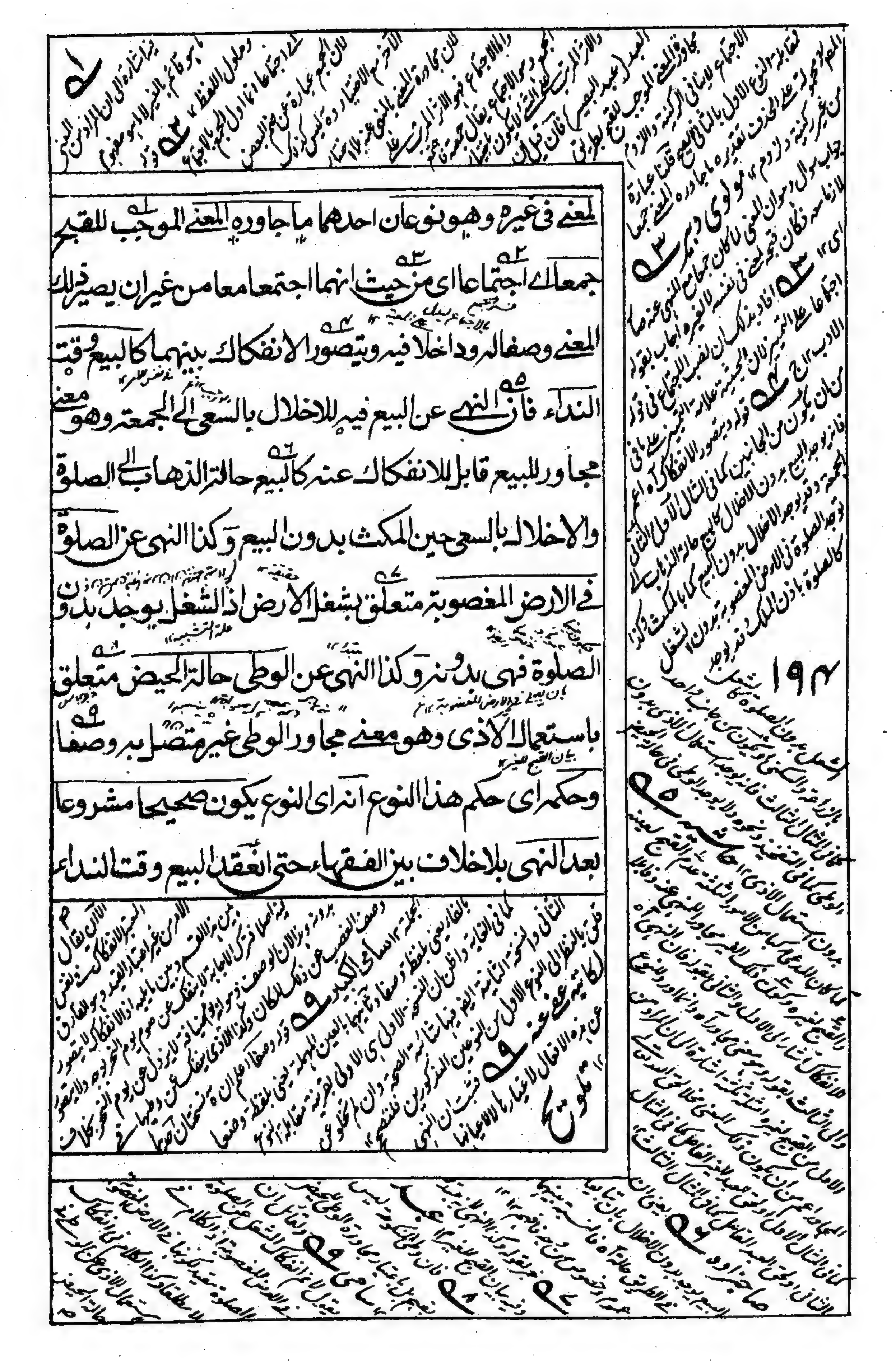
الماء قبل ان يخلق منه الحيوان ليس بمال فصار بيع هذه الاشياء

كالعبث لحلوله في غير محله فالتحقت بالقبح وضعا وحكم النهي فيهما

اي فيما قبح لعينه وما التحقت به بيان انه اي المنهي عنه غير مشروع

اصلا لان ما قبح لعينه لا يتصور ان يكون مشروعا بوجه ما وما قبح

١٩٣



لمعنى في غيره وهو نوعان احدهما ما جاوره المعنى الموجب للقبح
جمعا اي اجتماعا اي من حيث انهما اجتمعا معا من غير ان يصير ذلك
المعنى وصفا له وداخلا فيه ويتصور الانفكاك بينهما كالبيع وقت
النداء فان النهي عن البيع فيه للاخلال بالسعي الى الجمعة وهو معنى
مجاور للبيع قابل للانفكاك عنه كالبيع حالة الذهاب الى الصلوة
والاخلال بالسعي حين المكث بدون البيع وكذا النهي عن الصلوة
في الارض المغصوبة متعلق بشغل الارض اذ الشغل يوجد بدون
الصلوة فهي بدونه وكذا النهي عن الوطي حالة الحيض متعلق
باستعمال الاذى وهو معنى مجاور الوطي غير متصل به وصفا
وحكمه اي حكم هذا النوع انه اي النوع يكون صحيحا مشروعا
بعد النهي بلا خلاف بين الفقهاء حتى انعقد البيع وقت النداء



موجبا للملك من غير توقف على القبض ويتادى الصلوة في
الارض المغصوبة لان القبح لما كان مجاورا غير متصل به وصفا لم
يؤثر في ازالة مشروعيته اصلا ووصفا فاوجب الكراهة دون
الفساد ولهذا اى ولان حكم هذا النوع ما ذكرنا قلنا ان وطيها
اى وطى الزوج الثاني المطلقة بالثلث في حالة الحيض يحللها اى
يحلل وطيه اياها للزوج الاول فانه يعلم منه ان الوطى في تلك
الحالة لا يمنع حدوث الحل ويثبت به اى بالوطى في حالة الحيض
احصان الواطى لو زنى بعد ذلك كان حده الرجم دون الجلد
والنوع الثاني ما يتصل به المعنى الموجب للقبح وصفا اى بحيث
صار وصفا له ولم يتصور الانفكاك عنه كالبيع الفاسد وصوم
يوم النحر فان البيع الفاسد كبيع الربوا قد وجد فيه ركن البيع من
اهله في محله فلا يكون قبيحا باصله لكنه اتصل به ما يوجب القبح

على وجه صار وصفا له وهو اشتراط الفضل المزيل للمساواة الشرطية

لجواز البيع عند اتحاد الجنس فان الفضل اذا دخل فيه صار من حقوقه

فكان كوصفه فباشتراطه لا يختل اصل المشروعية ولكن فات به

شرط الجواز فصار فاسدا وكذا الصوم يوم النحر حسن في نفسه لكنه

قبيح لمعنى متصل بالوقت وهو انه يوم ضيافة الله تعالى والوقت

داخل في تعريف الصوم فكان الخلل الصادر فيه من قبل الوقت

بمنزلة الوصف له اذ لا يتصور انفكاكه عنه ولاجل صيرورة المعنى

الموجب للقبح بمنزلة الوصف ههنا كان اشد اتصالا به من القبح

في القسم الاول فاوجب فساد المشروع كما اوجب الكراهة في الاول

ليكون الحكم ثابتا بقدر دليله والنهي اي النهي المطلق الخالي عن

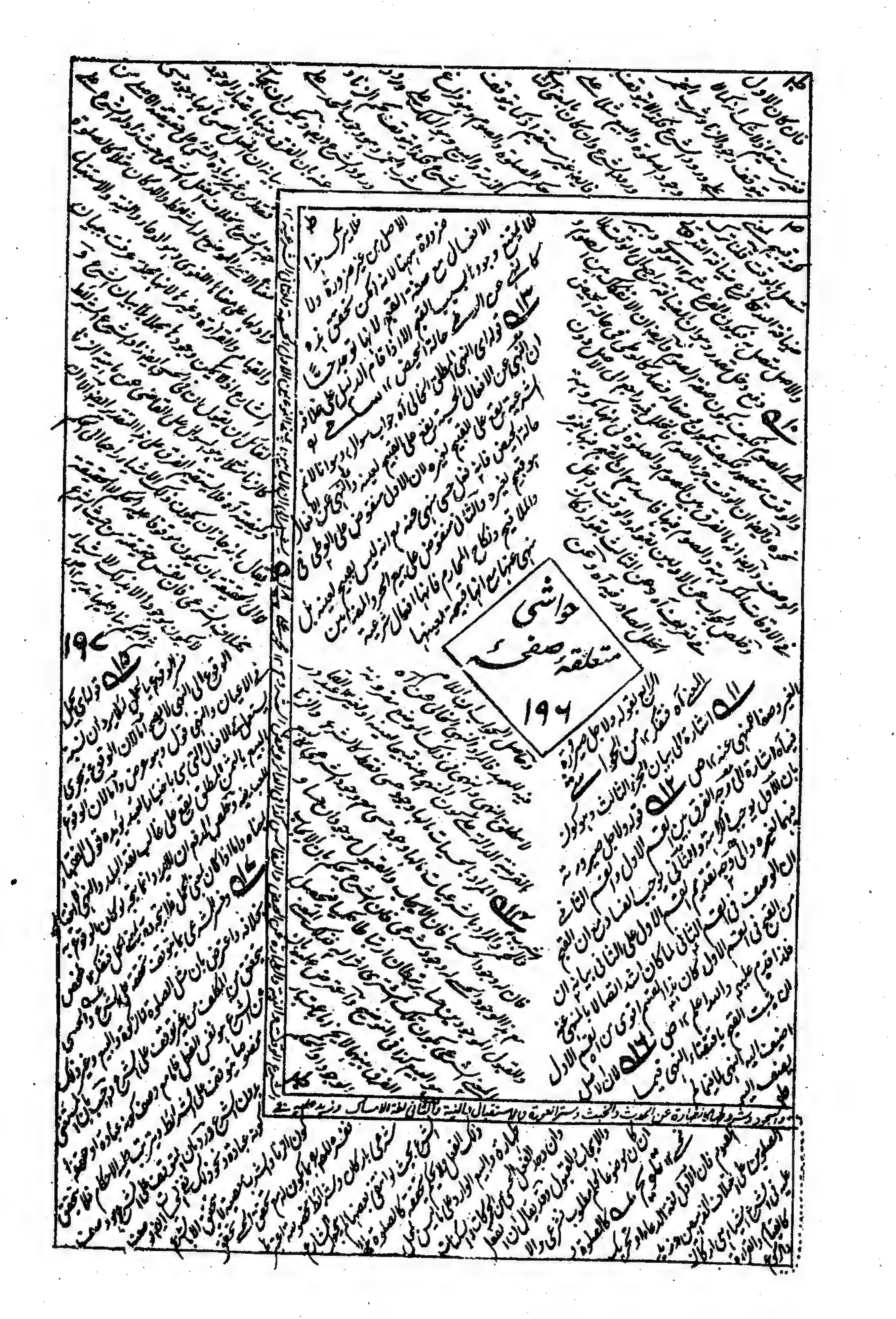
قرينة دالة على كون المنهي عنه قبيحا لعينه او لغيره عن الافعال

الحسية يقع اي يحمل على القسم الاول وهو القبيح لعينه بلا خلاف

والنهي عن الافعال الشرعية يقع على القسم الاخر وهو الذي

يكون المعنى متصلا به وصفا حتى بقي المنهي عنه مشروعا باصله

عند نا غير مشروع بوصفه وقال الشافعي في البابين اي الافعال الحسية



حواشي متعلقة بصفحة

١٩٦

١٩٧



والشرعية انه اى النهى المطلق ينصرف الى القسم الاول وهو القبيح
لعينه حتى لم يبق المنهى عنه مشروعا اصلا الا بدليل يحتمل ان يكون
الاستثناء راجعا الى المذهبين فى الصورتين اى النهى عن الفعل
الحسى يقع على القبيح لعينه عندنا الا بدليل كالنهى عن قربان الحائض
وعن الشرعى يقع على القبيح لغيره ويدل على بقاء المشروعية الا بدليل
كالنهى عن بيع المضامين وعند الشافعى كلاهما يدل على القبيح لعينه
وانتفاء المشروعية الا بدليل كالنهى عن وطى الحائض والبيع وقت النداء
ويحتمل ان يكون راجعا الى المذهب الاخر وهو الظاهر لان النهى فى
اقتضاء القبح حقيقة يعنى حقيقة النهى شرعا ان يكون مقتضيا
للقبح فى عين المنهى عنه كالامر فى اقتضاء الحسن فان حقيقة الامر شرعا



ان يكون مقتضيا للحسن في عين المأمور به فينصرف مطلقه اي مطلق

النهي الى الكامل منه اذ الناقص موجود من وجه دون وجه ومع

شبهة العدم لا يثبت حقيقة الوجود والكمال في القبح ان يكون في

عين المنهي عنه كالامر فانه ينصرف مطلقه الى الكامل وهو الحسن

لعينه هذا ما تمسك به الشافعي وتحقيق المقام ان الشارع وضع

بعض افعال المكلفين لاحكام مقصودة كالصوم للثواب و

البيع للملك وقد نهى عن ذلك في بعض المواضع فهل يبقى في

تلك المواضع ذلك الوضع الشرعي حتى يكون الصوم في يوم العيد

مناطا للثواب والبيع الفاسد سببا للملك او ارتفع ذلك الوضع

الشرعي فيها فمن حكم بارتفاع الوضع جعل المنهي عنه قبيحا لعينه

ومن لا يحكم به لا يجعل قبيحا لعينه لتنافي الوضع الشرعي والقبح

الذاتي ثم الفعل الشرعي المنهي عنه ان دل الدليل على ان قبحه لعينه

فهو باطل وان دل الدليل على انه لغيره فذلك الغير ان كان مجاورا

فهو صحيح مكروه وان كان وصفا ففاسد عند ابي حنيفة وباطل

عند الشافعي وان لم يدل الدليل على ان قبحه لعينه او لغيره فباطل

عنده حتى لا يترتب عليه الاحكام وعند ابي حنيفة يصح باصله لكن
لا يفسد بوصفه لعدم الدليل على ان القبح بوصفه كذا في التلويح
واعلم ان الصحة في العبادات عند الفقهاء عبارة عن كون الفعل
مسقطا للقضاء وعند المتكلمين عبارة عن موافقة امر الشارع
وجب القضاء او لم يجب فصلوة من ظن انه متطهر ولم يكن كذلك
صحيحة عند المتكلمين لموافقة الامر غير صحيحة عند الفقهاء لكونه
غير مسقط للقضاء وفي عقود المعاملات معنى الصحة كون العقد
سببا لترتب الثمرات المطلوبة عليه شرعا والبطلان في العبادات
عدم سقوط القضاء بالفعل وفي المعاملات تخلف الاحكام عنها
وخروجها عن كونها اسبابا مفيدة للاحكام والفساد يرادف
البطلان عند الشافعي وعندنا هو ما كان مشروعا باصله غير مشروع
بوصفه وقد يطلق الصحة عندنا على مقابلة الفاسد كما يطلق



على مقابلة الباطل ولا يلزم الظهار على ان النهي عن التصرفات
الشرعية يقتضي رفع المشروعية فان الظهار تصرف منهي عنه وقد
انعقد سببا للكفارة التي هي عبادة لان كلامنا في حكم مطلوب
شرعا كالملك تعلق ذلك الحكم بسبب مشروع له كالبيع اي كلامنا في
النهي عن التصرفات الموضوع لحكم مطلوب شرعا انه اي ذلك السبب
هل يبقى سببا لذلك الحكم وان يبقى الحكم المنوط به اي بذلك السبب
مشروعا مع وقوع النهي عليه اي على السبب ام لا يبقى والظهار ليس
بتصرف موضوع لحكم شرعي بل هو حرام فانه منكر من القول وزور ووجوب
الكفارة جزاء لتلك الجرمية وثبوت وصف الحظر في السبب لا يخرجه
عن كونه صالحا لايجاب الجزاء بل يتحقق كما في قتل العمد والى هذا
اشار بقوله واما ما هو جزاء شرعي زاجر عن الفعل الحرام فيعتمد حرمة
سببه اي يقتضيها كالقصاص

اى كالقتل العمد الموجب للقصاص جزاء وثبوته وصف الحظر لا يخرجه
عن صلاحيته للايجاب ولنا على ما قلنا من ان النهى لا يدل على بطلان
الفعل الشرعى ويدل على صحته ان النهى يراد به عدم الفعل اى يطلب به
عدم الفعل لان مراد الله تعالى لا يتخلف عن ارادته مضافا الى اختيار
العباد وكسبهم فيعتمد اى فيقتضى النهى التصور اى يتوقف صحته
على تصور المنهى عنه ليكون العبد مبتلا بين ان يكف عنه اى عن
المنهى عنه باختياره فيثاب عليه اى على كفه عنه وبين ان يفعله
باختياره فيعاقب عليه وهذا هو الحكم الاصلى فى النهى اى ما ذكر
من كون العدم مضافا الى اختيار العبد او كون المنهى عنه متصور الوجود



هو الحكم الحقيقي الاصلي فاما القبح اي قبح المنهي عنه فوصف قائم

بالنهي اي ثابت بسبب النهي للمنهي عنه يثبت اي الوصف او القبح

مقتضيا به اي بالنهي فقوله يثبت اما صفة وصفا او خبر بعد خبر

لقوله اما القبح وقوله مقتضيا على صيغة المفعول حال عن ضمير يثبت تحقيقا

لحكمه اي يثبت ذلك لاجل تحقيق النهي وهو طلب الاعدام فلا يجوز

تحقيقه اي اثبات القبح المقتضى على وجه يبطل به اي بالقبح او بذلك

الوجه ما اوجبه واقتضاه اي القبح وهو النهي بل اضراب عن قوله

فلا يجوز تحقيقه الخ يجب العمل بالاصل وهو النهي في موضعه اي موضع

ورود النهي وذلك بابقاء مشروعيته ليبقى النهي على حقيقته ويجب

٢٠٣

العمل بالمقتضى وهو القبح بقدر الامكان وهو اى قدر الامكان
ان يجعل القبح وصفا للمشروع اى يجعل القبح راجعا الى صفة المشروع
المنهى عنه لا الى ذاته فيصير المنهى عنه مشروعا باصله اى باعتبار اصله
غير مشروع بوصفه لاتصال القبح به بخلاف النسخ فانه باطل اصلا
ووصفا لانه لبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا كالتوجه
الى بيت المقدس وحل الاخوات ولهذا لا يثاب على الامتناع فى
المنسوخ ونظيره فى الحسيات ان من امتنع عن شرب الخمر مع
القدرة يثاب عليه لان العدم بناء على امتناعه وكسبه ولو امتنع
عنه لان لا يجدها لا يثاب لان امتناعه عنه بناء على عدمها ثم ان
النهى كما يقتضى تصور المنهى عنه يقتضى قبحه ايضا فان امكن الجمع
بينهما وجب العمل به والا وجب الترجيح ففى الفعل الحسى امكن الجمع
بينهما لان وجوده لا يمتنع بسبب القبح فاما التصرف الشرعى فلا يمكن
الجمع بينهما لانه لا يتحقق مع القبح فوجب الترجيح ثم اما ان يترجح
جانب القبح كما هو مذهب الخصم او جانب التصور فقلنا ترجح جانب
التصور اولى هكذا حققه الشارح المحقق فيصير فاسدا لفوات



وصفر مثل الفاسد من الجواهر يقال لؤلؤة فاسدة اذا بقي ذاتها
وذهب لمعانها ولا تنافي بينهما اي بين المشروعية والقبح فالمشروع
يحتمل اي يقبل الفساد بالنهي مع بقاء المشروعية كالاحرام الفاسد
فان المحرم بالحج لو جامع قبل الوقوف بعرفة فسد حجه حتى لو مضى
على احرامه لا يخرج به عن العهدة ويجب عليه القضاء في القابل لكن بقي
احرامه حتى وجب عليه المضي على ذلك ووجب عليه الجزاء بارتكاب
المحظور في هذا الاحرام فوجب اثباته اي اثبات كون المنهي عنه
مشروعا على هذا الوجه وهو بقاء المشروعية مع الفساد رعاية
لمنازل المشروعات بان ينزل الاصل وهو المقتضي في منزله والتبع
وهو المقتضى في منزله بان لا يجعل التبع مبطلا للاصل ومحافظة
لحدودها وهو ان يجعل النهي نهيا والنسخ نسخا لا ان يجعل كلا
في المشروعات واحدا من غير ضرورة وفيه تعريض لفساد ما ذهب اليه

٢٠٦

الشافعي فان قيل تصور الفعل عند النهي كان لصحته فلا حاجة الى
بقائه مشروعا بعد ذلك قلنا ان النهي لاعدام المنهي عنه من قبل النهي
في المستقبل كالامر للايجاب في المستقبل فلا بد من ان يكون متصورا
في المستقبل لتحقق الانتهاء بالنهي كما في الامر وذلك ببقاء المشروعية
واعترض على ما قلنا صاحب القواطع من اصحاب الشافعي ان وجود
فعل المشروع بامرين بفعل العبد وباطلاق الشارع فبالنهي امتنع الاطلاق
فلم يبق مشروعا لكن تصور الفعل من العبد باق على حاله فيصح النهي عنه
بناء عليه مثلا العبد مامور بالصوم وليس في وسعه الا الامساك مع
النية نهارا فاما صيرورته عبادة فباذن الشارع ففي يوم النحر لما زال
اذن الشارع لم يبق الصوم مشروعا مع بقاء تصور الفعل من العبد
واجاب عنه الشارح المحقق بان النهي ورد عن مطلق الصوم فيحمل
على حقيقته والفعل المخصوص بدون اعتبار الشرع لا يسمى صوما
حقيقة كالامساك مع النية في الليل

واعترض عليه في التلويح بان حقيقة الصوم في الشرع الامساك
مع النية في النهار وهذا متصور من العبد وقد نهاه الشارع عنه حتى
صار يوم النحر بمنزلة الليل فلا يكون عبادة يترتب عليه الثواب
والجواب ان الصوم الواقع في غير يوم النحر عبادة على ما ذكره واما الصوم
الواقع فيه فان كان عبادة عنه في الشرع يلزم ان يكون اتيا بالصوم
حين اتيانه بالامساك من الصبح الى الغروب مع النية فيلزم ان يكون
له وجود شرعيا فيكون مشروعا وان لم يكن عبادة عنه يلزم نسخه
فان النسخ لبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا والنهي يغاير
النسخ وعلى هذا الاصل وهو ان النهي عن التصرفات الشرعية يقتضي
بقاء مشروعيتها قلنا ان البيع اي بيع العبد مثلا بالخمر مشروع باصله
وهو وجود ركنه وهو مبادلة المال بالمال في محله وهو للبيع غير مشروع
بوصفه وهو الثمن لان الخمر مال لان المال ما يميل اليه بالطبع ويمكن ادخاره
الى وقت الحاجة والخمر كذلك لكنها غير متقومة فان المتقوم ما يجوز
الانتفاع بعينه او بمثله او بقيمته وليست الخمر كذلك لانه يجب
الاجتناب عنها ولهذا لا يجب الضمان باتلافها فتصلح الخمر ثمنا

٢٠٧

من وجه وهو اعتبار كونها مالا دون وجه وهو اعتبار عدم كونها
متقومة وبهذا الاعتبار لا تصلح لكونها مبيعة لان المبيع اصل في البيع
والثمن تبع ولهذا يضاف العقد الى المبيع والمقصود هو العين والثمن
وسيلة اليه فكان الثمن بمنزلة الوصف لتوقفه على الاصل مثل توقف
الوصف على الموصوف فصار بيع العبد بالخمر مشروعا باصله غير
مشروع بوصفه وهو الثمن فصار البيع فاسدا للخلل الحاصل في الثمن
الذي هو بمنزلة الوصف لا باطلا اذ لا فساد في ركن البيع ولا فيما
هو المقصود من العقد وهو المبيع بخلاف بيع الخمر بالدراهم فانه باطل
لان محل البيع مال متقوم مملوك مقدور التسليم وليست الخمر كذلك

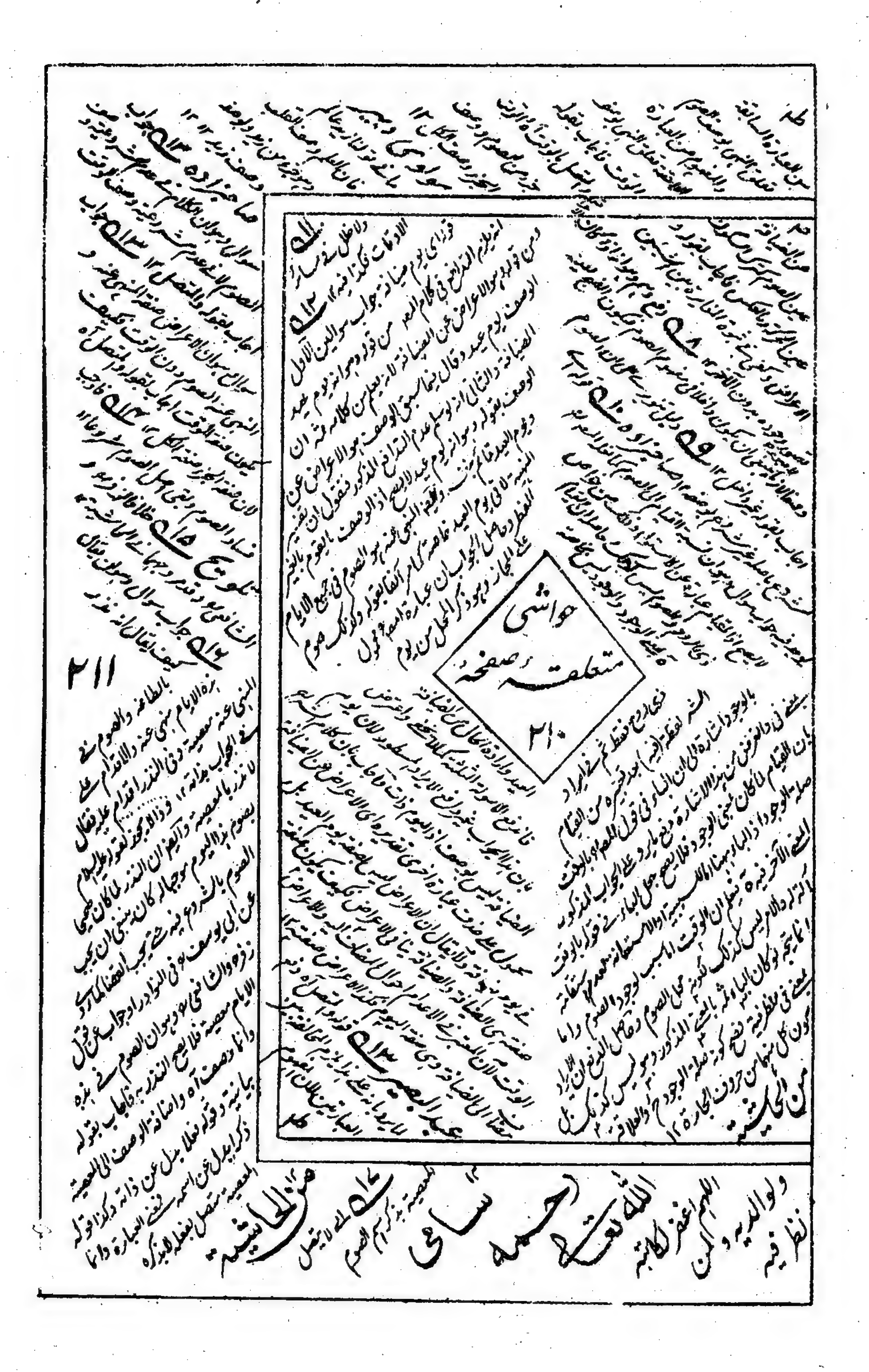


فلا ينعقد العقد اصلا وكذلك اى مثل البيع بالخمر بيع الربوا غير مشروع بوصفه وهو الفضل فى العوض لان ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال قد وجد فيه لكن لم يوجد المبادلة التامة فاصل المبادلة حاصل لا وصفها وهو كونها تامة او يقال الفضل امر زائد والزائد فرع للمزيد عليه فكان كالوصف وكذلك اى مثل بيع الربوا البيع بالشرط الفاسد وهو الشرط الذى لا يقتضيه العقد ويكون لاحد المتعاقدين فيه نفع او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق فالشرط الفاسد فى معنى الربوا اى الفضل الخالى عن العوض فيكون فاسدا لخلله فى وصفه لا فى اصله وكذلك اى مثل بيع الربوا صوم يوم النحر وكذلك صوم يوم الفطر وايام التشريق فان

14

٢٠٩

عندنا مشروع باصله حتى يصح النذر به وهو اى اصل الصوم
الامساك لله تعالى وبعلم منه ان يكون منهيا عنه لذاته غير مشروع
بوصفه وهو اى الوصف الاعراض عن الضيافة الموضوعة فى هذا
الوقت بالصوم والاعراض وصف لازم للصوم غير داخل فى مفهومه
الا ترى ان الصوم يقوم بالوقت اى يوجد فيه لكونه معيارا له و
لا خلل فيه اى فى الوقت بنفسه لانه وقت كسائر الاوقات فلا
يتعلق نهى صوم يوم النحر باعتبار نفس ذلك الوقت والنهى يتعلق
بوصفه اى بوصف الوقت وهو انه يوم عيد اى يوم ضيافة
والمتصل بالوقت كالمتصل بالصوم لانه يقوم به فصار صوم يوم
النحر فاسدا للخلل فى الوصف لا فى الاصل ولهذا اى لمشروعية
صوم يوم النحر باعتبار اصله يصح النذر به عندنا لانه اى
هذا النذر نذر بالطاعة من حيث ذات الصوم لان كف النفس
عن الشهوة فى هذا اليوم قربة بذاته وانما وصف المعصية
متصل بذاته فعلا لا باسمه ذكرا لان ذكر الصوم ليس باعراض
عن الضيافة وانما الاعراض بفعل الصوم ولم يوجد من الناذر


حواشی متعلقہ صفحہ ۲۱۰

۲۱۱

اللهم اغفر لكاتبه ولوالديه ولمن نظر فيه

رحمه الله تعالى سامی

من الحاشية

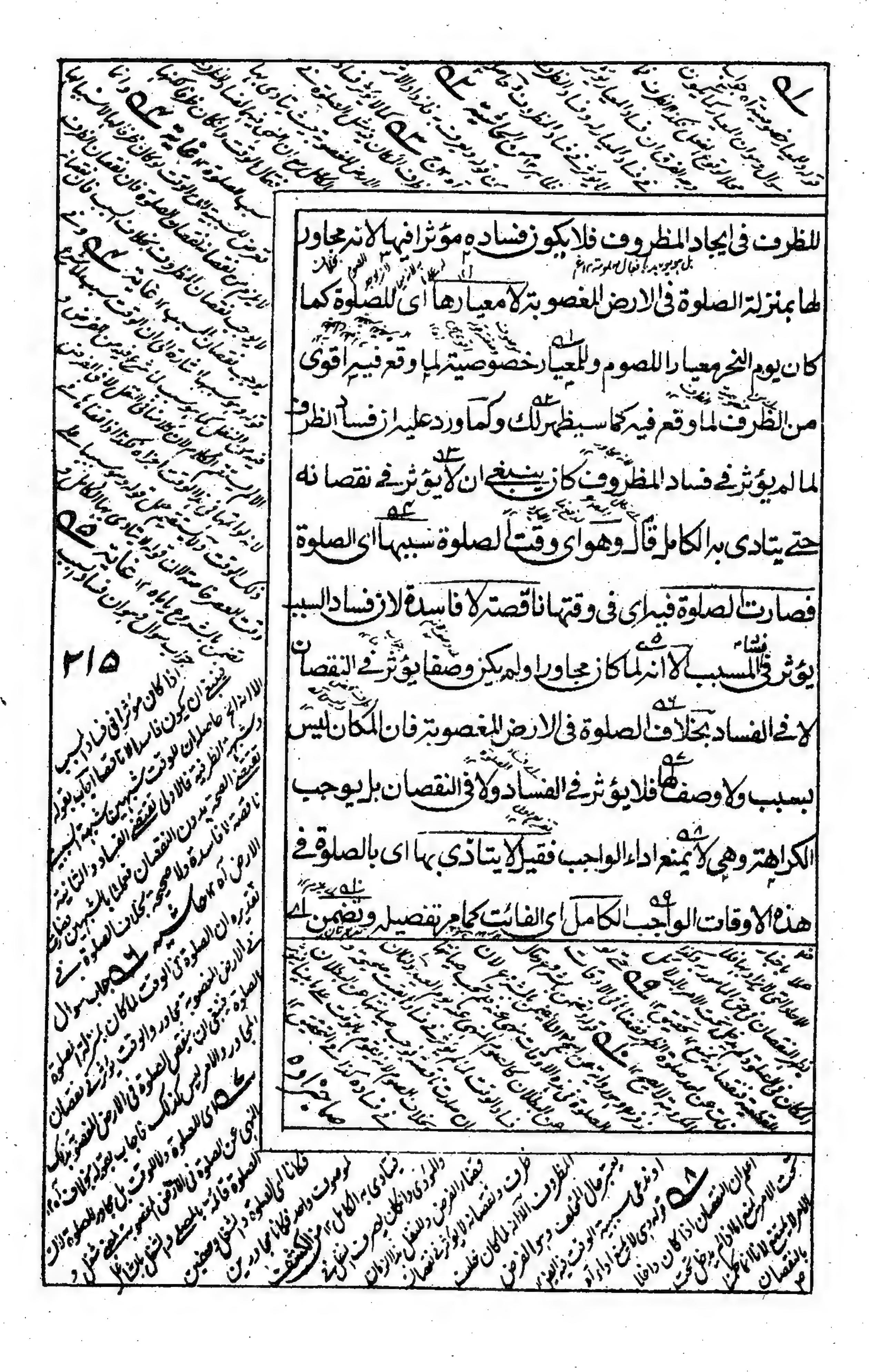


الا ذكر الصوم الذي هو قربة فلا يمنع صحة النذر والحاصل ان للصوم جهتان جهة طاعة وجهة معصية وانعقاد النذر انما هو باعتبار الجهة الاولى حتى قالوا لو صرح بذكر المنهي عنه بان يقول لله على صوم يوم النحر لم يصح نذره في رواية الحسن عن ابي حنيفة بخلاف ما لو قال غدا والغد يوم النحر وتحقيق ذلك ان النذر ايجاب بالقول ويمكن بين التميز بين المشروع والمنهي عنه والشروع ايجاب بالفعل ولا يمكن التميز به بين الجهتين ونظيره جواز بيع السمن الذائب الذي ماتت الفارة فيها لامكان ايراد البيع على دون النجاسة ولا يجوز اكله لاستحالة التميز بينهما فانه فعهذا ما يكاد يتوهم من انه لما كان الصوم مشروعا باعتبار اصله جاز نذره باعتبار ذاته وان لم يجز باعتبار وصفه ولما جاز نذره بهذا الاعتبار لا حاجة الى بيان التفرقة بين القول والفعل باتصال المعصية وعدمه بل فرض اتصالها بالقول كان جواز



الندب باعتبار ذات الصوم ثابتا ايضا وذلك لان اتصال المعصية مانع
عن الندب وذلك الاتصال بالفعل لا في القول فلابد من بيان التفرقة
ومما يجب التنبيه عليه انه ليس المراد بقولنا ان الصوم مثلا مشروع باصله
او حسن لذاته الحسن لذاته بالمعنى الذي مر في الفصل المتقدم بل المعنى
العام الشامل له ولغيره من اقسام حسن المامور به فانه ضم المنافات
ووقت طلوع الشمس و دلوكها صحيح باصله فاسد بوصفه يريد
ان يبين التفرقة بين صوم يوم النحر وبين الصلوة في الوقتين المخصوصين
كما سيظهر لك مما سياتي والدلوك الزوال والغروب وهذان
الوقتان ووقت الطلوع يكره الصلوة فيها ومشروعة باصلها لان
هذه الاوقات صالحة لظرفية الصلوة كسائر الاوقات لكنها فاسدة
بوصفها وهو اي الفساد من حيث الوصف انه اي كل واحد من

وقت طلوعها ودلوكها منسوب الى الشيطان كما جاءت به اى بكونه
منسوبا اليه السنة وهى ان النبى عليه السلام نهى عن الصلوة عند طلوع
الشمس وقال عليه السلام انها تطلع بين قرنى الشيطان وان الشيطان
يزينها فى عين من يعبدها حتى يسجد لها فاذا ارتفعت فارقها
فاذا كانت عند قيام الظهيرة قارنها فاذا مالت فارقها فاذا دنت
الغروب قارنها فاذا غربت فارقها فلا تصلوا فى هذه الاوقات و
هذا معنى نسبة الوقت الى الشيطان وقرناه ناحيتا راسه ثم انه يمكن
ان يحمل الكلام على الحقيقة وان يحمل على التمثيل لتسلطه على عبدة
الشمس وتحريكه اياهم على عبادتها فى هذه الاوقات ولما كانت
هذه الاوقات فى حق الصلوة كيوم النحر فى حق الصوم والحال ان الصلوة
فى هذه الاوقات مكروهة لا فاسدة اشار الى وجه الفرق بقوله
الا ان الصلوة لا توجد بالوقت لان الوقت ظرفها ولا تاثير



٢١٥

للظرف فی ایجاد المظروف فلا یکون فساده مؤثرا فیها لانه مجاور

لها بمنزلة الصلوة فی الارض المغصوبة لا معیارها ای للصلوة کما

کان یوم النحر معیارا للصوم وللمعیار خصوصیة لما وقع فیه اقوی

من الظرف لما وقع فیه کما سیظهر لك وکما ورد علیه ان فساد الظرف

لما لم یؤثر فی فساد المظروف کان ینبغی ان لا یؤثر فی نقصانه

حتی یتادی به الکامل قال وهو ای وقت الصلوة سببها ای الصلوة

فصارت الصلوة فیه ای فی وقتها ناقصة لا فاسدة لان فساد السبب

یؤثر فی المسبب لانه لما کان مجاورا ولم یکن وصفا یؤثر فی النقصان

لا فی الفساد بخلاف الصلوة فی الارض المغصوبة فان المکان لیس

بسبب ولا وصف لها فلا یؤثر فی الفساد ولا فی النقصان بل یوجب

الکراهة وهی لا یمنع اداء الواجب فقیل لا یتاذی بها ای بالصلوة فی

هذه الاوقات الواجب الکامل ای الفائت کما هو تفصیله وتضمن له

النفل الذي شرع في هذه الاوقات بالشروع حتى لو شرع فيها ثم
قطعها وجب عليه القضاء وينبغي ان يقضيها في وقت كامل فان
قضاها في وقت مكروه اجزاه مع الاساءة والتفريع الاول باعتبار
تحقق النقصان والثاني باعتبار الصيانة عن البطلان وهذا بخلاف
الصوم فان الصوم يقوم بالوقت ويعرف بالتشديد اي الصوم به
اي بالوقت فكان داخلا في ماهيته حتى يقال الصوم هو الامساك عن
المفطرات الثلث نهارا مع النية ويقرء بالتخفيف اي يعرف مقداره
بالوقت حتى يزيد بزيادته وينقص بنقصانه فازداد الاثر اي اثر
فساد الوقت في الصوم فصار اي الصوم فاسدا فلم يضمن بالشروع
الا ترى ان الصلوة ممكنة الاداء بذلك الشروع بلا كراهة بان يصبر حتى
تبيض الشمس ولا كذلك الصوم والحاصل ان اتصال القبح بالمشروع



على ثلث مراتب كامل ووسط وناقص فالكامل في صوم يوم العيد
لانه بطريق الاتصاف والوسط في الصلوة في الاوقات المكروهة
والناقص في الصلوة في الارض المغصوبة وعلى هذه الدرجات تختلف
الثمرات المطلوبة فان الصوم في يوم النحر لا يجب اتمامه بل يجب نقضه
فان رفضه لا يجب القضاء ولو شرع في النفل في هذه الاوقات يجب
عليه اتمامه ولو افسده يجب عليه قضاؤه والصلوة في الارض المغصوبة
والبيع وقت النداء يقتضي كراهة ويتادى الفائت الكامل فيهما لا في
الاوقات المكروهة فان قيل لا يمنع النقصان عن الجواز كما لا يمنع
الكراهة عنه بدليل ان من ترك الفاتحة او بعض الواجبات في اداء
الصلوة او في قضائها يخرج عن العهدة وان تمكن فيه النقصان حتى
وجب جبره بالسجود ان كان ساهيا واذا كان كذلك وجب ان يتادى
به الكامل كما يتادى بالصلوة في الارض المغصوبة قلنا ان النقصان
انما يمنع اذا كان راجعا الى نفس المامور به اصلا ووصفا لان
ذلك داخل تحت الامر فلا بد من ان يمنع فوات ما دخل تحت الامر
عن الجواز فاما ما لم يدخل تحت الامر ففواته لا يمنع عنه لانه لا يخل

٢١٧

بالمامور به وذلك كمن اعتق رقبة عمياء عن كفارة يمينه لا يجوز لان
الوصف داخل تحت الامر وان كانت كافرة يجوز وان تمكن فيها نقصان
بفوات الايمان لان وصف الايمان لم يدخل تحت الامر فنقصانه لا يمنع
عن اداء الواجب ثم الوقت في الصلوة داخل تحت الامر بالدلائل القطعية
فنقصانه يمنع الجواز كوصف العمى في الرقبة فاما واجباتها فلم تدخل
تحت الامر ففواتها لا يؤثر في المنع عن الجواز كفوات وصف الايمان في
الرقبة لان المامور به كامل اصلا ووصفا وانما حكمنا بالنقصان عملا
بالاخبار الاحاد التي لا يزاد بها على الكتاب هو يوجب العمل لا العلم
ولهذا قلنا ينجبر بالسجود فلا يظهر في حق المامور به وكذا المكان في
الصلوة لم يدخل في الامر فلا ينقص المامور به بنقصانه ولا يلزم
النكاح بغير شهود اى لا يلزم النكاح على الاصل المذكور وهو بقاء
المشروعية للنهي عنه ووجه اللزوم ان النكاح بغير شهود لم يبق مشروعا
مع انه منهي عنه لانه



ای النکاح بغیر الشهود منفی بقوله علیه السلام لا نکاح الا بشهود فکان
خبرا عن عدم النکاح الشرعی موجبا لانتفائه ضرورة صدق الخبر فکان
النکاح بغیر الشهود نسخا ای منسوخا فکان قوله علیه السلام نسخا ای
ناسخا للنکاح المذکور لا نهیا عنه ولان النکاح شرع لملک ضروری
لان الاصل فیه ان لا یکون مشروعا لانه استیلاء علی الحرة لکنه شرع
ضرورة لبقاء النسل ولان الشهوة تدعو الی السفاح وفیه من الفساد
ما لا یخفی لا ینفصل عن الحل صفة لقوله لملک ضروری ای لا ینفصل
ذلک الملک الضروری عن حل الاستمتاع

٢١٩

ای لا یغائر الملک الضروری للحل او لا ینفک عنه واذا لم ینفصل

الملک عن الحل کان مستلزما له فکان النکاح مشروعا للحل والتحریم

الحاصل بالنهی یضاده ای الحل الذی شرع النکاح لاجله او لاجل ما

یستلزمه فاذا انتفی الحل بالنهی انتفی النکاح الذی شرع لاجله لان

الاسباب الشرعیة تراد لاحکامها لا لذاتها وهذا الکلام علی تقدیر

تسلیم ان یکون قوله علیه السلام نهیا وحاصله ان علی تقدیر کونه نهیا

یجب صرفه الی النفی ولا یمکن القول ببقاء المشروعیة بل یوجب بطلان

النکاح اذ النکاح موضوع للحل والنهی یوجب الحرمة فلما انفک عنه

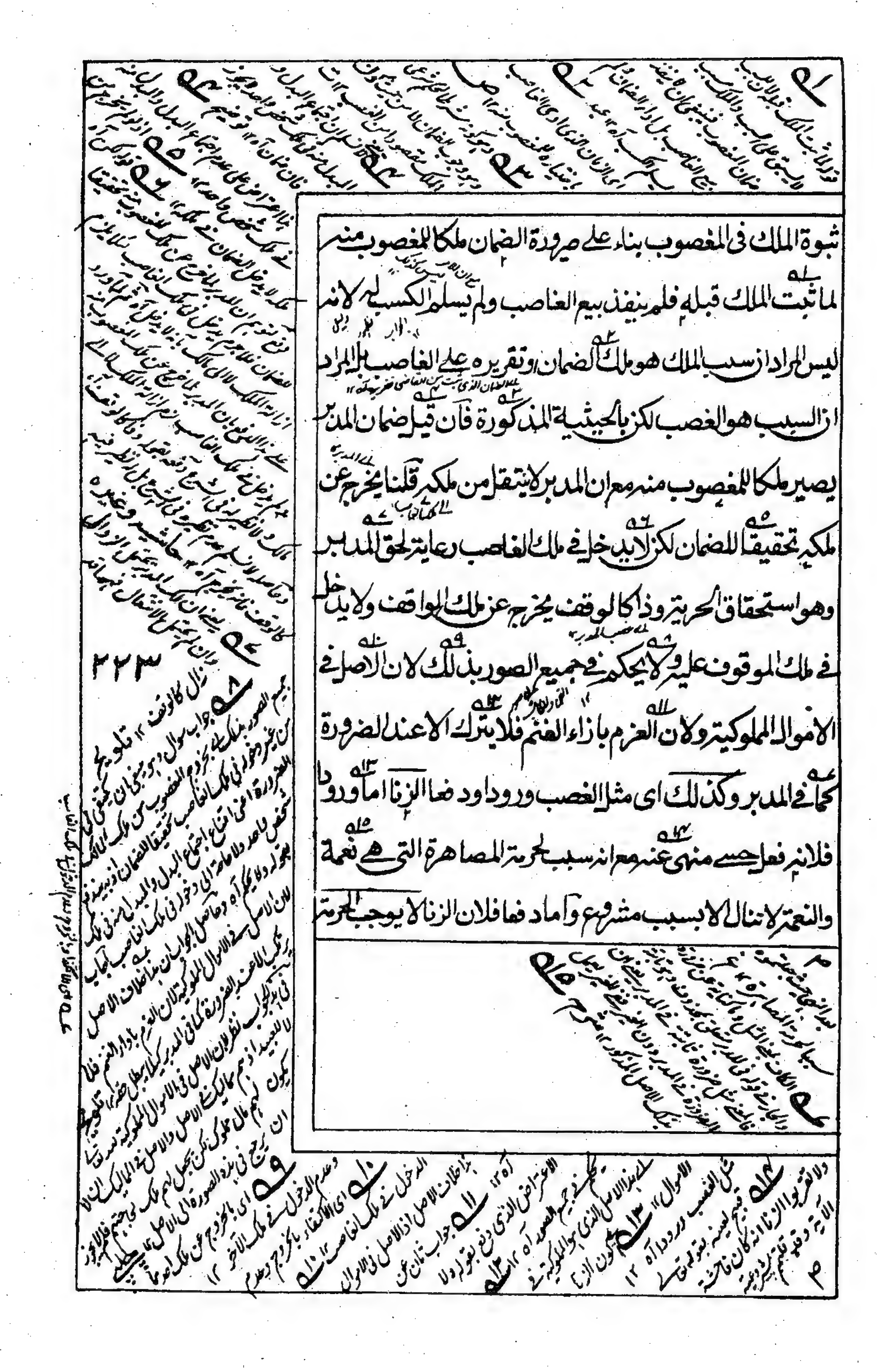
ما وضع له وهو الحل لاجل الحرمة الحاصلة بالنهی یکون باطلا بخلاف

قالا والم ینتہی بصدہ وکذا الاعتکاف والحیض ینتہی بالطہر ۱۲ غ

۲۲۱

البیع فانہ یمکن القول فیہ ببقاء المشروعیۃ والعمل بحقیقۃ النہی
لانہ ای البیع شرع لملک العین والحل فیہ ای فی البیع تابع والتابع
غیر المتبوع وینفک عنہ فامکن العمل بحقیقۃ النہی لان التحریم
لا یضاد الملک بل الحل والحل فی ملک الیمین تابع ومنفک عنہ
فبفوات التبع عند وجود ضدہ لا یلزم فوات الاصل الا یری انہ
ای ملک العین شرع فی موضع الحرمۃ ای حرمۃ الوطی وشرع فیما لا
یحتمل الحل اصلا لا حالا ولا استقبالا کالامۃ المجوسیۃ مثال الاول
والعبید والبہائم مثال الثانی ولو کان الحل مقصودا فی ملک الیمین کالنکاح
لم یشرع البیع فی ہذہ الصور ولما فرغ عن جواب الایراد علی ان
النہی عن التصرف الشرعی یوجب بقاء المشروعیۃ اشار الی دفع ما
یرد علی ان النہی عن الافعال الحسیۃ یوجب انتفاء المشروعیۃ اصلا
وتقریر الایراد ان الغصب فعل حسی منہی عنہ بقولہ تعالی ولا تاکلوا
اموالکم بینکم بالباطل ثم جعل مشروعا سببا للملک المغصوب حین
اداء الضمان وتقریر دفعہ یظہر من قولہ ولا یقال فی الغصب بانہ
ای الغصب یثبت الملک ای ملک الغاصب فی المغصوب مقصودا بہ

اى بالغصب كما يثبت ذلك مقصودا بالبيع بل يثبت الملك للغاصب
فيه شرطا لحكم شرعي وهو اى الحكم الشرعي تقرير الضمان على الغاصب
وانما يثبت شرطا له لانه اى الضمان شرع جبرا للحق الفائت فيعتمد
الضمان الفوات اى فوات ملك المغصوب عن المالك لئلا يجتمع البدل
والمبدل منه في ملك شخص واحد فلا بد من القول بان المغصوب يخرج
من ملك المالك ويدخل في ملك الغاصب عند اداء الضمان ولما
جعل الملك شرطا لحكم شرعي وشرط الحكم تابع له اى للحكم لانه يثبت
لتصحيح الغير لا انه يثبت مقصودا بنفسه فقد صار ثبوت الملك
للغاصب حسنا بحسنه اى بحسن الحكم وتحقيقه ان سبب الملك
هو الغصب لكن لا من حيث كونه مقصودا منه بل من حيث كونه
شرطا لحكم الشرعي وهو وجوب الضمان وما ثبت شرطا له يكون
حسنا لحسنه وان قبح في نفسه وبهذا ظهر جواب ما قيل لو كان


ثبوت الملك فی المغصوب بناء علی ضرورة الضمان ملکا للمغصوب منه
لما ثبت الملك قبله فلم ينفذ بيع الغاصب ولم يسلم الكسب له لانه
ليس المراد ان سبب الملك هو ملك الضمان او تقريره على الغاصب بل المراد
ان السبب هو الغصب لكن بالحيثية المذكورة فان قيل ضمان المدبر
يصير ملكا للمغصوب منه مع ان المدبر لا ينتقل من ملكه قلنا يخرج عن
ملكه تحقيقا للضمان لكن لا يدخل في ملك الغاصب رعاية لحق المدبر
وهو استحقاق الحرية وذا كالوقف يخرج عن ملك الواقف ولا يدخل
في ملك الموقوف عليه ولا يحكم في جميع الصور بذلك لان الاصل في
الاموال المملوكية ولان الغرم بازاء الغنم فلا يترك الا عند الضرورة
كما في المدبر وكذلك اي مثل الغصب ورودا ودفعا الزنا اما ورودا
فلانه فعل حسي منهي عنه مع انه سبب لحرمة المصاهرة التي هي نعمة
والنعمة لا تنال الا بسبب مشروع واما دفعا فلان الزنا لا يوجب الحرمة

٢٢٣

المصاهرة اصلا بنفسه بل انما هو اى الزنا موجب للحرمة لاجل انه سبب

للماء والماء سبب للولد والولد هو الاصل فى استحقاق الحرمات و

الكرامات وتوضيحه ان ماء الرجل والمرءة يصير شيئا واحدا فى الرحم

وذلك الشئ الواحد من حيث انه واحد جزء لكل واحد منهما اذ هو

مضاف اليهما بكماله وهذه البعضية يوجب اختلاط بعض الرجل

ببعض المرءة كما يوجب البعضية لاصولهما والاستمتاع بالبعض حرام

لقوله عليه السلام ناكح اليد ملعون الا ان الحرمة تركت فى حق الواطى و

الموطوءة للتناسل وفى حق الاجداد والجدات وفى حق اصول المرءة

واصول الرجل لانه امر حكمى ضعيف فلا يعتبر فى حق الاباعد وحاصله

ان الفعل الحسى من حيث انه زنا لا يصلح سببا للكرامة وانما هو سببها

من حيث انه حرث الولد كالوطى الحلال وهو مباح وليس الزنا من حيث

انه زنا محظور من وجه مباحا من وجه اخر والا لما وجب عليه الحد بل الزنا

من حيث انه زنا محظور من كل وجه ومن حيث انه سبب البعضية ليس محظور

فتحقق الكرامة ثم اقيم الوطى الذى هو سبب ظاهر مقام الولد لتعذر الوقوف

على العلوق والمراد بالحرمات الحرمات الاربع وهى حرمة امهات المرءة وحرمة

حواشی متعلقہ صفحہ ۲۲۴

[illegible]

ان آدم علیہ السلام و بنتہ لعدم الضرورة فی [illegible]

صاحبزادہ [illegible] ان الولد مستفاد من الام والاستفاد

بس کذلک [illegible] الجزئیۃ بینہما ایضا والام [illegible] الکلیۃ فی حق الواطی والموطوءة ضرورة التناسل کما سقطت البعضیۃ الحقیقیۃ فی آدم علیہ السلام وحواء لانہا خلقت منہ ۱۲ مولوی عزیز اللہ رحمہ اللہ

الجزئیۃ بین الرجل والمرأة ثابتۃ من وجہ دون وجہ لانہا بواسطۃ الولد والولد ثابت منہما من وجہ دون وجہ

[illegible]

من سعی فیہ ۱۲ ولوالدیہ و اللہم اغفر لکاتبہ رحمہ اللہ تعالیٰ عزیز اللہ مولوی



بناتها على الرجل وحرمة اباۓه وابناۓه على المرءة ولا عصيان فيه
في الولد بالنظر الى حقوق الله تعالى ولا عدوان فيه بالنظر الى
حقوق العباد لانه مخلوق بصنع الله تعالى ولا عيب فيه ثم تتعدى
الحرمات منه اي من الولد الى اطرافه اي اطراف الولد اي طرفيه
من الاب والام لان حرمة امهات الموطوءة وبناتها لا تتعدى منه
الا الى الاب وكذا حرمة اباء الواطي وابناۓه لا تتعدى منها الا الى الام
كذا في الشرح ويتعدى اي ايجاب الحرمة الى اسباب الولد اي يوجب
الولد حرمة المصاهرة اولا ثم يتعدى ايجاب الحرمة منه الى اسبابه



كالوطي او يقال الولد سبب لحرمة المصاهرة ثم ينقل سببيته منه الى
اسبابه والاحتمالان مبنيان على احتمال الصيغة من التذكير والتانيث
وما قام مقام غيره ويعمل بالخلفية انما يعمل بعلة الاصل اي بالمعنى الذي
يعمل به الاصل من غير نظر الى وصاف نفسه فالوطي مثلا لما جعل موجبا
لحرمة المصاهرة لكونه خلفا عن الولد لا يعتبر الحرمة الثابتة لنفسه لان
المعتبر في الخلف صفات الاصل لا صفات نفسه الا يرى ان التراب
مع تلويثه بنفسه لما قام مقام الماء نظرا الى كون الماء مطهرا اشارة الى
علة الاصل وسقط عنه وصف التراب وهو التلويث اي لم يلتفت
اليه لان التراب يعمل عمل الماء بالخلافة فكذلك ههنا يهدر وصف
الزنا بالحرمة متعلق بالوصف اي يهدر حرمة الزنا التي هي وصف الزنا
من حيث ذاته لقيامه اي الزنا مقام ما لا يوصف بذلك اي يوصف
الحرمة وهو الولد في حق ايجاب حرمة المصاهرة متعلق بقوله يهدر

اي يهدر وصف الحرمة للزنا في حق ايجاب حرمة المصاهرة التي هي
نعمة لانه يعمل بخلافة الولد ولا عدوان فيه فبخلافه يكون الزنا موجبا
لحرمة المصاهرة ويهدر حرمته في حق ايجابها لا في حق غيره من
سقوط الحد **فصل** في حكم الامر والنهي في ضد ما نسبا اليه
اي من المامور به والمنهي عنه فان طلب الفعل في قولك تحرك منسوب
الى التحرك وضده السكون وطلب الامتناع في قولك لا تسكن
منسوب الى السكون وضده التحرك اختلف العلماء في ذلك اي في
حكم الامر والنهي في ضد ما نسبا اليه وليس الخلاف في المفهومين
للقطع بان مفهوم الامر بالشيء مخالف لمفهوم النهي عن ضده ولا في
اللفظين للقطع بتخالف صيغتي الامر والنهي وانما الخلاف في ان
الشيء المعين اذا امر به فهل هو نهي عن الشيء المضاد له ام لا فقيل
انه ليس نفس النهي عن ضده ولا متضمنا له عقلا وقيل نفسه



وقيل يتضمنه ثم اختلف القائلون بان الامر بالشئ نهى عن ضده

فمنهم من زعم القول في امر الوجوب والندب فجعلهما نهيا عن الضد

تحريما وتنزيها ومنهم من خصص امر الوجوب فجعل نهيا عن

الضد تحريما دون الندب ومنهم من خص الحكم بما اذا اتحد

الضد كالحركة والسكون ومنهم من قال انه عند التعدد يكون

نهيا عن واحد غير معين الى غير ذلك والمختار اى عند المصنف

والقاضى ابى زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام وصدر الاسلام

ومن تابعهم من المتأخرين ان الامر بالشئ يقتضى كراهة ضده

اى ان النهى الثابت بالامر ثابت بطريق الضرورة والاقتضاء

لان طلب الوجود بالامر يقتضى طلب انتفاء ضده والضرورة يندفع



باثباة الكراهية فلا يثبت الحرمة فيثبت انه يقتضي كراهة الضد لا ان
يكون الامر بالشئ موجبا له اي لما ذكر من حرمة ضده كما ذهب اليه جماعة
قالوا لما لم يمكن جعل الامر نهيا صيغة وبالعكس جعل كل واحد منهما موجبا
في ضد ما اضيف اليه ضده ما اوجبه فيما اضيف اليه ضرورة تحقق حكمه
كالنكاح اوجب الحل في حق الزوج بصيغته والحرمة في حق الغير بحكمه
دون صيغته او دليلا عليه اي ليس الامر بالشئ دليلا على حرمة ضده كما
ذهب اليه البعض الاخر قالوا لما لم يكن بد من القول بحرمة الضد و
لم يمكن اضافتها الى الصيغة جعلت ثابتة بطريق الدلالة اذ الصيغة
تدل عليها وان لم تكن من موجباتها كالنهي عن التافيف يدل على حرمة
الضرب وان لم تكن هي من موجبات لفظ التافيف لانه اي الامر
بالشئ ساكت عن غيره ولما توهم من سكوته عن الغير عدم ثبوة الحرمة
والكراهة فيه استدرك بقوله لكنه اي الامر يثبت به حرمة الضد ضرورة
حكم الامر لان طلب الوجود بالامر يقتضي انتفاء ضده كما علمت والثابت
بهذا الطريق اي بطريق الضرورة يكون ثابتا بطريق الاقتضاء دون
الدلالة وقد عرفت ان الضرورة تندفع باثبات الكراهة فلا يثبت الحرمة

٢٣٠



هذا اذا لم يكن الاشتغال بالضد مفوتا له ولا يحرم بالنظر الى التفويت
ثم انه ليس المراد بالاقتضاء ههنا جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح
المنطوق اذ لا توقف لصحة المنطوق عليه بل المراد انه ثابت بطريق
الضرورة غير مقصودة كما ان المقتضى ثابت بطريق الضرورة فكان
شبيها به وفائدة هذا الاصل الذي ذكر من ان الامر بالشيء يقتضي كراهة
الضد ان التحريم لما لم يكن مقصودا بالامر لانه لم يوضع له لم يعتبر
تحريم الضد الا من حيث انه اي الضد يفوت الامر اي المامور به يعني اذا
ادى الاشتغال به الى تفويت المامور به فح يحرم لان تفويت المامور به

حرام فاذا لم يفوته اى اذا لم يفوت لاشتغال به المامور به كان الضد

مكروها لاحراما كالامر بالقيام اى فى الصلوة ليس بنهى عن القعود قصدا

حتى اذا قعد ثم قام لا تفسد صلوته بالقعود لانه لم يفت به ما هو

الواجب بالامر لكنه اى القعود يكره لان الامر بالقيام يقتضى كراهة القعود

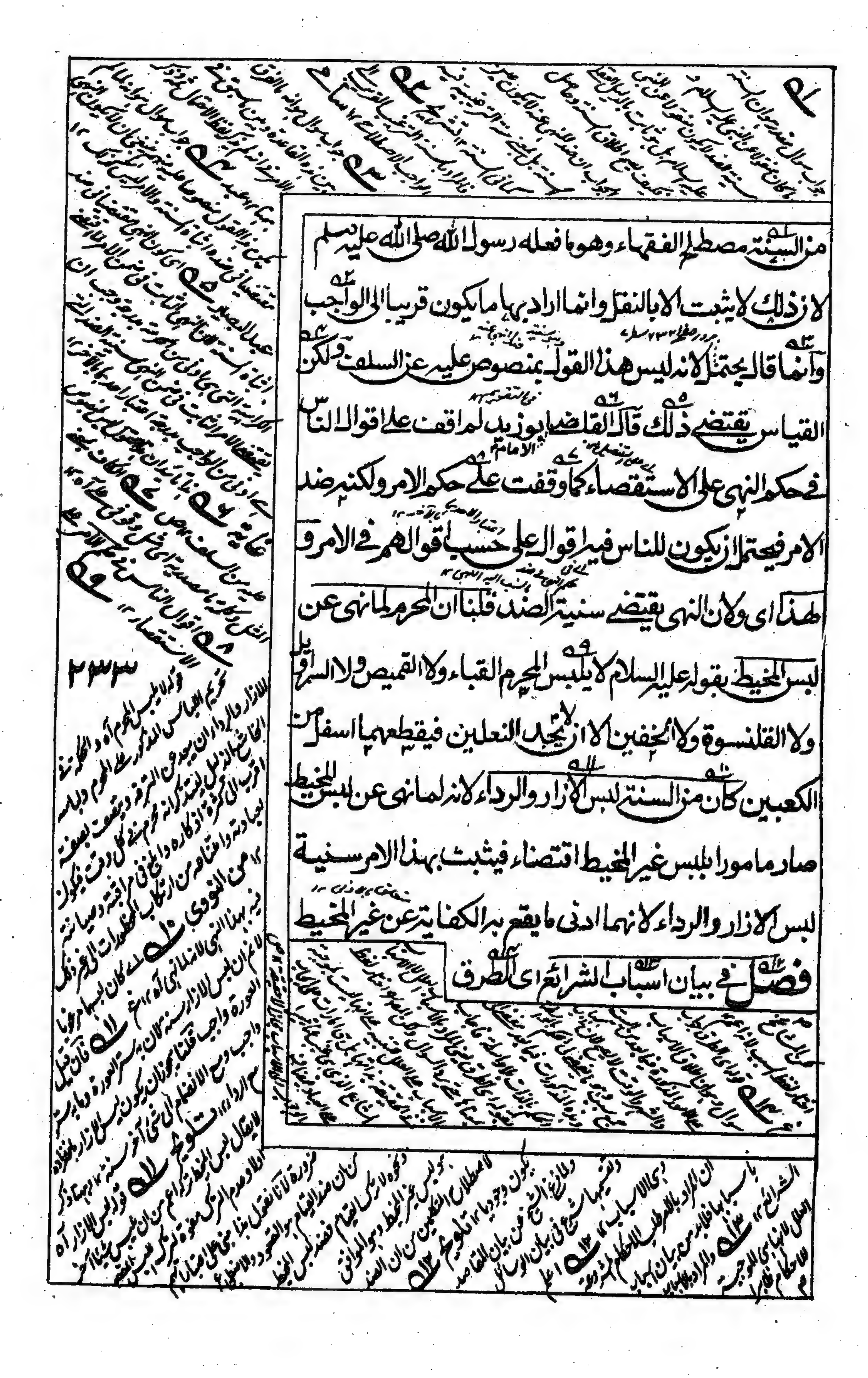
لان مشابهة المنهى عنه يوجب الكراهة كما ان مشابهة المامور به يوجب

الندب او كونه سنة وعلى هذا القول وهو ان الامر يقتضى كراهة

الضد يحتمل ان يكون النهى مقتضيا فى ضده اى ضد المنهى عنه اثباة

السنة تكون تلك السنة فى القوة كالواجب وفى التشبيه اشارة الى

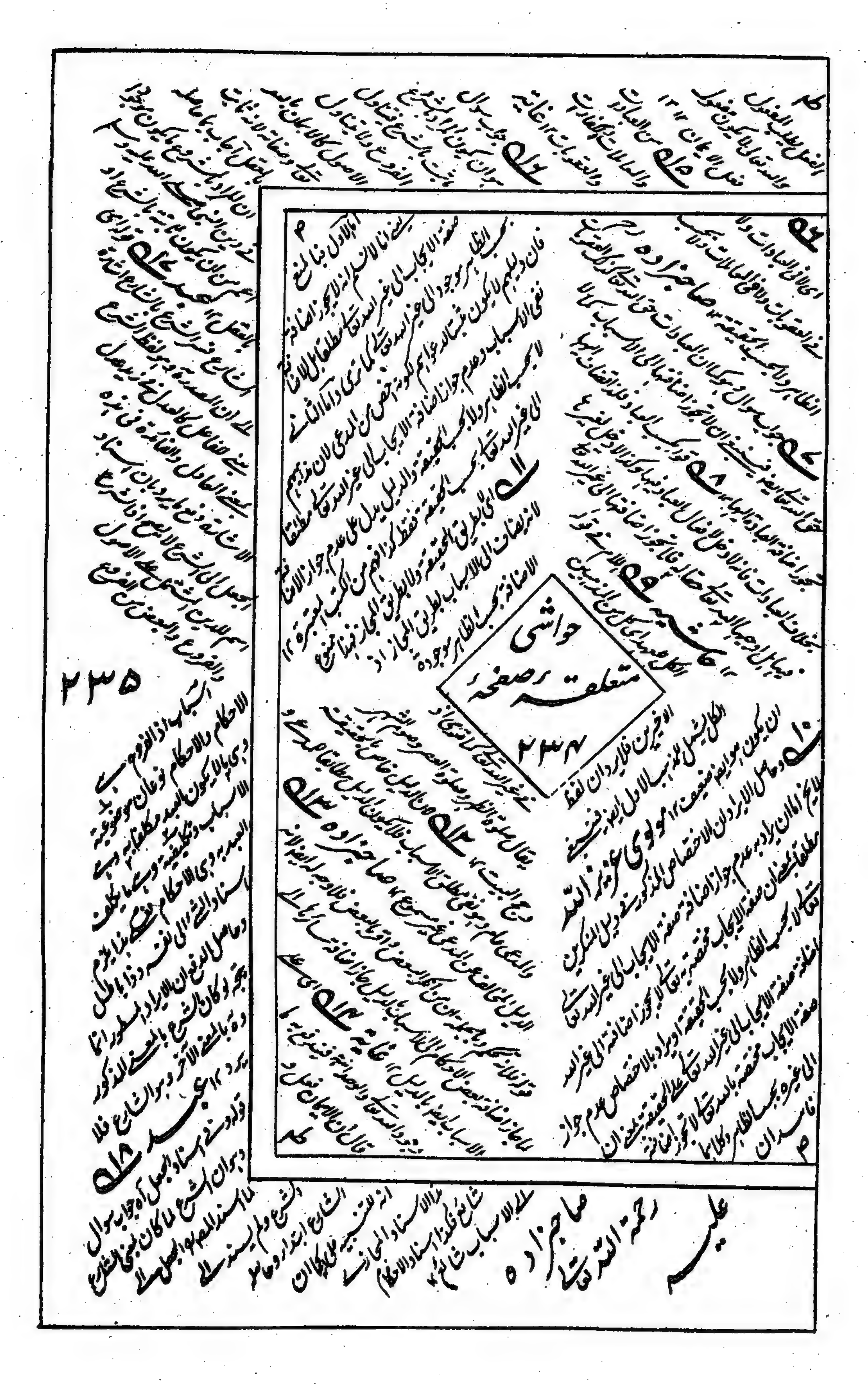
ان قوتها دون قوة الواجب كما ان الكراهة ادنى من الحرمة وليس المراد



من السنة مصطلح الفقهاء وهو ما فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم
لان ذلك لا يثبت الا بالنقل وانما اراد بها ما يكون قريبا الى الواجب
وانما قال يحتمل لانه ليس هذا القول بمنصوص عليه عن السلف ولكن
القياس يقتضي ذلك قال القاضي ابو زيد لم اقف على اقوال الناس
في حكم النهي على الاستقصاء كما وقفت على حكم الامر ولكنه ضد
الامر فيحتمل ان يكون للناس فيه اقوال على حسب اقوالهم في الامر و
لهذا اي ولان النهي يقتضي سنية الضد قلنا ان المحرم لما نهي عن
لبس المخيط بقوله عليه السلام لا يلبس المحرم القباء ولا القميص ولا السراويل
ولا القلنسوة ولا الخفين الا ان لا يجد النعلين فيقطعهما اسفل من
الكعبين كان من السنة لبس الازار والرداء لانه لما نهي عن لبس المخيط
صار مامورا بلبس غير المخيط اقتضاء فيثبت بهذا الامر سنية
لبس الازار والرداء لانهما ادنى ما يقع به الكفاية عن غير المخيط

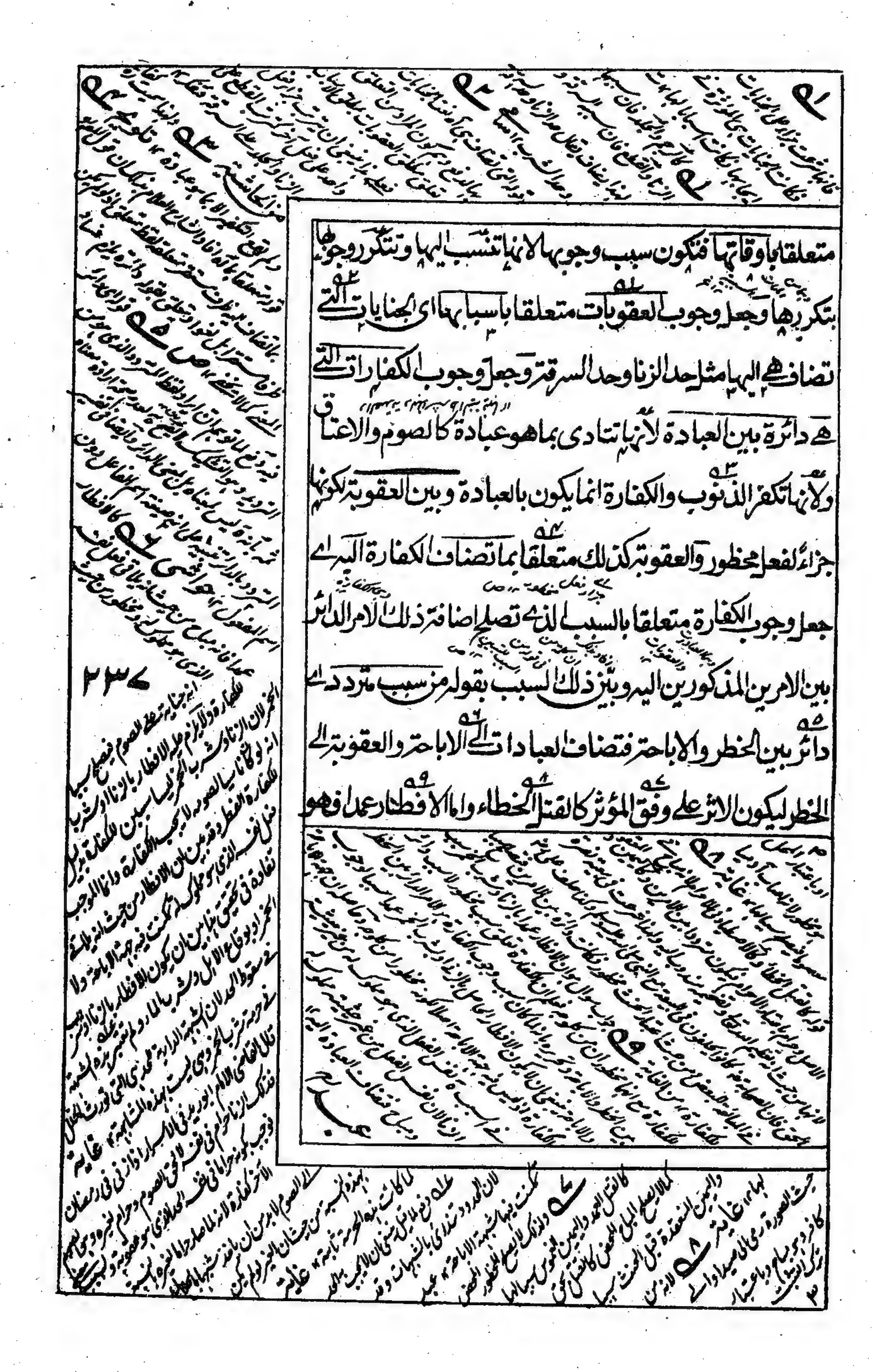
فصل في بيان اسباب الشرائع اي الطرق

التي يعرف بها المشروعات ويثبت اعلم ان عامة اصحابنا والمتكلمين
وبعض الشافعية ذهبوا الى ان لاحكام الشرع اسبابا يضاف اليها
وان كان الموجب للشارع في الحقيقة هو الله تعالى لا غير وذهب البعض
الى نفيها وانكر الاسباب مطلقا لان صفة الايجاب مختصة به تعالى
ولا يجوز اضافتها الى غيره وذهب الاشعرية الى ان للعقوبات في حقوق
العباد اسبابا يضاف اليها دون العبادات لان العبادات واجبة
لله تعالى على الخصوص فيضاف اليه واما العقوبات فلكونها
اجزية الافعال تضاف اليها تغليظا وكذا المعاملات لحصولها بكسب العباد
والكل ضعيف اما الذي اورده المنكرون فبالمنع ان اريد بالاختصاص
عدم جواز الاضافة مطلقا وبعدم اثباته لدعواه ان اريد بالاختصاص
عدم جواز الاضافة على الحقيقة واما الذي اورده الفرقة الفارقة فلا
تحكم كما سيظهر لك من قوله اعلم ان اصل الدين وهو الايمان بالله تعالى
وصفاته وفروعه وهي الاحكام مشروعة ثابتة في الشرع باسباب
جعلها الشرع اي الشارع وفي اسناد الجعل الى الشرع مع ان المسند اليه
في الحقيقة هو الشارع ايماء الى ان هذا الاسناد شائع ذائع مع انه



حواشی متعلقہ صفحہ ۲۳۴

اسناد الى غير الشارع فكذا الاسناد الى الاسباب اسبابا طهما اى للاصول
والفروع كالحج بالبيت اى كما جعل وجوب الحج متعلقا بالبيت فان
الكعبة سبب لوجوب الحج قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت و
الاضافة دليل السببية واما وقته فشرط جواز الاداء وليس سببا لانه
لا ينسب اليه وجعل وجوب الصوم متعلقا بالشهر فيكون شهر رمضان
سببه لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره واليه ذهب المتاخرون واختلفوا
فى ان الليالى كالايام فى السببية اولا والى الاول ذهب الامام السرخسى
والى الثانى ذهب القاضى ابو زيد وفخر الاسلام وجعل وجوب الصلوة



متعلقا باوقاتها فتكون سبب وجوبها لانها تنسب اليها وتتكرر وجوبها

بتكررها وجعل وجوب العقوبات متعلقا باسبابها اى الجنايات التي

تضاف هي اليها مثل حد الزنا وحد السرقة وجعل وجوب الكفارات التي

هي دائرة بين العبادة لانها تتادى بما هو عبادة كالصوم والاعتاق

ولانها تكفر الذنوب والكفارة انما يكون بالعبادة وبين العقوبة لكونها

جزاء لفعل محظور والعقوبة كذلك متعلقا بما تضاف الكفارة اليه اى

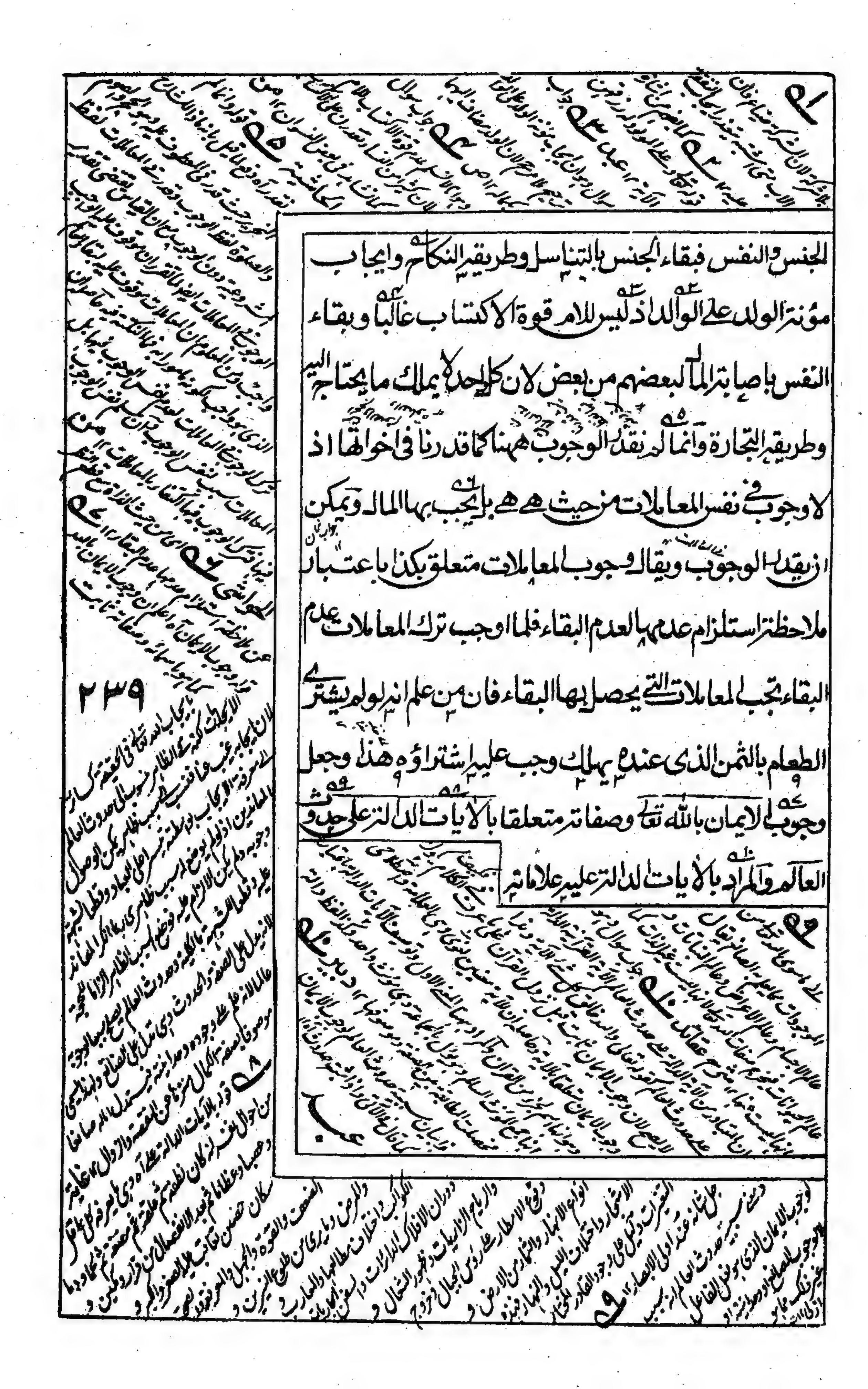
جعل وجوب الكفارة متعلقا بالسبب الذي تصلح اضافة ذلك الامر الدائر

بين الامرين المذكورين اليه وبين ذلك السبب بقوله من سبب متردد اى

دائر بين الحظر والاباحة فتضاف العبادات الى الاباحة والعقوبة الى

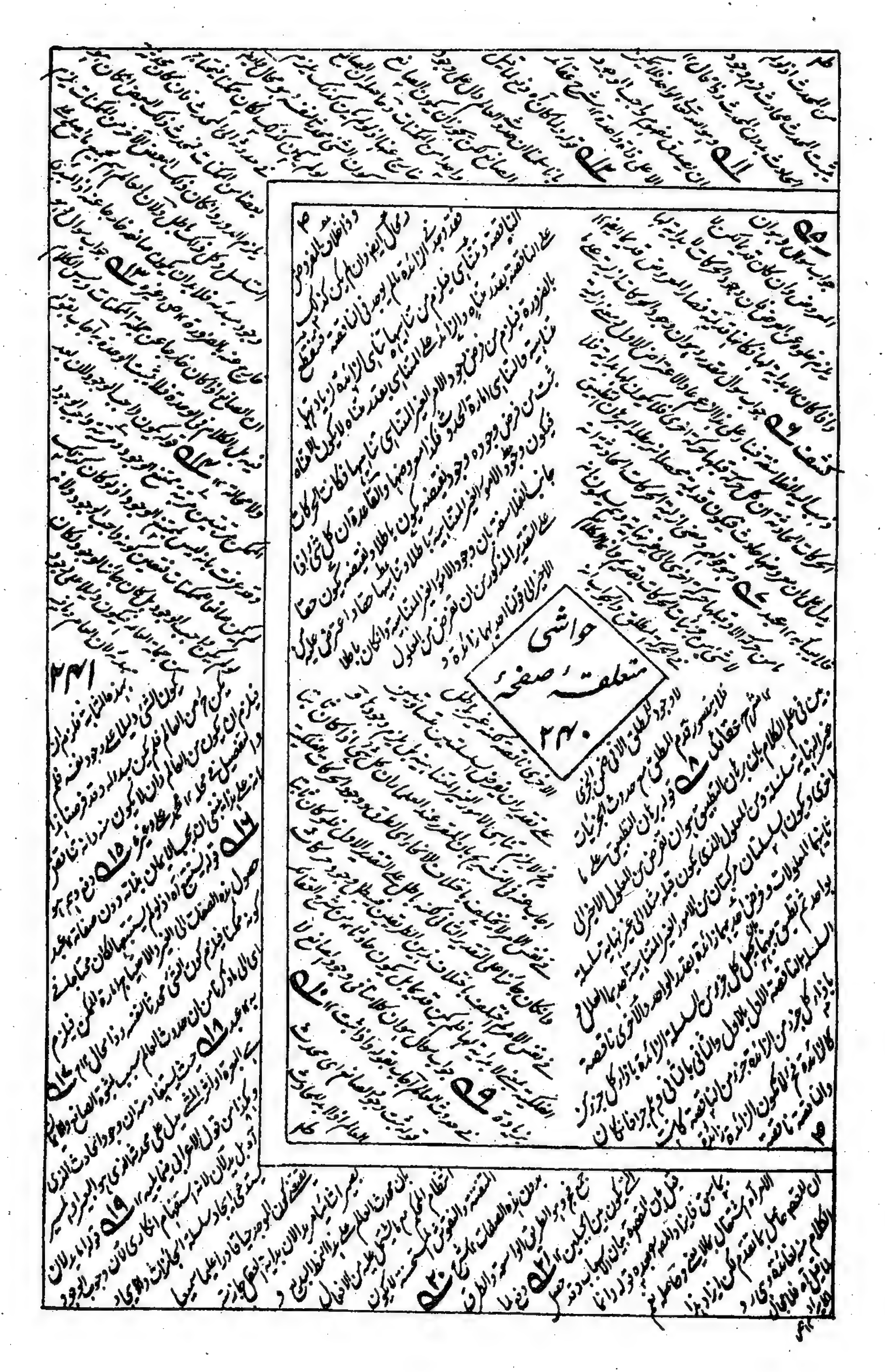
الحظر ليكون الاثر على وفق المؤثر كالقتل الخطاء واما الافطار عمدا فهو

وان كان بالزنا او شرب الخمر فجهة الاباحة من حيث انه يلاقي فعل
نفسه الذي هو مملوك له وليس بخصوصية الزنا وشرب الخمر دخل في
الكفارة اذ لو زنى ناسيا الصوم لا يجب الكفارة فاعتبرا من حيث
انهما فعلان مفطران وجعل المعاملات مشروعة متعلق البقاء اي تعلق
العالم والنفس والجنس المقدر اي المحكوم من الله تعالى بتعاطيها اي
بمباشرة المعاملات الباء الاولى متعلقة بمشروعة والثانية بالتعلق اي
سبب شرعية المعاملات هو تعلق بقاء العالم والنفس والجنس المحكوم
من الله تعالى بمباشرتها ثم ان ههنا امران البقاء والافتقار الى المعاملات
وامران اخران نفس المعاملات وشرعيتها واول الامرين الاخرين سبب للامر
الاول من الاولين وثاني الاخرين مسبب لثاني الاولين فلا اشكال قالوا
في بيان ذلك ان الله تعالى قدر بقاء العالم الى القيمة وهو انما يكون ببقاء



الجنس والنفس فبقاء الجنس بالتناسل وطريقه النكاح وايجاب
مؤنة الولد على الوالد اذ ليس للام قوة الاكتساب غالبا وبقاء
النفس باصابة المال بعضهم من بعض لان كل واحد لا يملك ما يحتاج اليه
وطريقه التجارة وانما لم نقدر الوجوب ههنا كما قدرنا في اخواتها اذ
لا وجوب في نفس المعاملات من حيث هي بل تجب بها المال ويمكن
ان يقدر الوجوب ويقال وجوب المعاملات متعلق بكذا باعتبار
ملاحظة استلزام عدمها لعدم البقاء فلما اوجب ترك المعاملات عدم
البقاء تجب المعاملات التي يحصل بها البقاء فان من علم انه لو لم يشتر
الطعام بالثمن الذي عنده يهلك وجب عليه اشتراؤه هذا وجعل
وجوب الايمان بالله تعالى وصفاته متعلقا بالآيات الدالة على حدوث
العالم والمراد بالآيات الدالة عليه علامة

من كون الاجسام غير خالية عن الحركة والسكون وكلاهما في معرض الزوال
فلا يكونان قديمين لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واذا لم يكونا قديمين
فمعروضهما الذي لا يخلو عنهما لا يكون قديما والا يلزم خلوه عنهما وهو
خلاف المفروض ووجود الحركات التي لا بداية لها على ما ذهب اليه الفلاسفة
يبطله برهان التطبيق على ما بين في الكلام واذا ثبت حدوث العالم ثبت
وجود الصانع ولما كان العالم عبارة عن جملة الممكنات كان
صانعها خارجا عنها فلا محالة يكون واجب الوجود ووجوب الوجود
يستتبع جميع الصفات الكمالية على ما تقرر واليه اشار عمر بقوله البعرة
تدل على البعير وآثار المشي تدل على المسير فهذا الهيكل العلوي و
المركز السفلي اما يدلان على الصانع العليم الخبير وقال الاعرابي البعرة
تدل على البعير وآثار الاقدام على المسير فالسماء ذات ابراج والارض
ذات فجاج كيف لا يدلان على اللطيف الخبير وانما الامر لالزام
اداء ما وجب علينا بسببه لما قيل ان سبب الوجوب هو الخطاب
لانه لا يستفاد الا من الامر ولما قيل انه لما ثبت الوجوب بالاسباب
فما فائدة الامر كالبيع بالثمن المؤجل فانه يجب به الثمن في ذمة



حواشی متعلقه صفحه ۲۴۰



المشتري ولا يجب عليه اداؤه ثم اذا يطالب بالاداء يلزم الاداء
فكذا يجب الصلوة بدخول الوقت ثم يلزم الاداء بالخطاب وقد مرّ ما
يتعلق بهذا المقام ودلالتراى دليل هذا الاصل وهو ان الوجوب بالسبب
ووجوب الاداء بالامر اجماعهم اى اجماع فقهائنا على وجوب الصلوة
على من لا يصلح الخطاب مثل النائم والمجنون والمغمى عليه اذا لم يزد
الاغماء والجنون على يوم وليلة ولهذا يجب القضاء عليهم فثبت ان
الوجوب بالوقت دون الخطاب ثم لما ثبت ان الاحكام متعلقة
بالاسباب شرع فى بيان اماراتها فقال وانما يعرف السبب اى كونه
سببا لشئ بنسبة الحكم اى اضافة الحكم اليه مثل صلوة الظهر وحد

٢٤٢



الشرب وكفارة القتل وتعلقه به اى تعلق الحكم بالسبب بان لايوجد
بدونه ويتكرر بتكرره لان الاصل فى اضافة الشئ الى الشئ ان يكون
المضاف اليه سببا له اى للمضاف وذلك لان الاصل فى الاضافة ان
يكون الى اخص الاشياء به ليحصل التميز واخص الاشياء الى الحكم هو
السبب لانه ثابت به وانما يضاف الى الشرط مجازا لان الحكم لما وجد
عنده شابه العلة فجاز الاضافة اليه مجازا والاعتبار للحقيقة بلامانع
وكذا اى مثل الاضافة الى الشئ ملازمة الشئ للشئ فى الدلالة على
السببية فانه اذا لازم الحكم للشئ فتكرر الحكم بتكرره اى الشئ دل
تكرره بتكرره على انه اى الحكم يضاف اليه اى الى الشئ لانه حادث به
وحدوثه به دليل على انه سببه ولما فرغ من بيان الامارات شرع
فى بيان ما يترجح به احد الشيئين اللذين اشتركا فى امارة وحكم

بسببيته دون الاخر وفي صدقة الفطر انما جعلنا الرأس سببا

والفطر شرطا مع وجود الاضافة اى اضافة الصدقة اليهما اى الى

الرأس والفطر مع ان الشافعي جعل الوقت سببا لان وصف المؤنة

التي اشير اليها في الحديث قال عليه السلام ادوا عمن تمونون اى تحملوا

هذه المؤنة عنه وجبت مؤنته عليكم يرجح الرأس في كونه سببا لان

الاصل في وجوب المؤنة هو الرأس دون الوقت اذ الرأس هو المحتاج

الى المؤنة دونه والمؤنة للشيء سبب لبقائه وذلك في الرأس دون الوقت

وتكرر الوجوب اى وجوب الصدقة بتكرر الفطر مع اتحاد الرأس

لا يدل على سببية الوقت بل تكرر الوجوب بسبب تكرار الرأس

تقديرا فان الرأس لما صار سببا بوصف المؤنة المتجددة كان الرأس

متجددا تقديرا بتجددها فيكون ذلك بمنزلة تكرر وجوب الزكوة بتكرر

الحول مع ان سبب وجوبها النصاب بوصف النماء وهو غير متكرر

حقيقة وذلك لان الوصف الذي لاجله

اى لاجل ذلك الوصف كان الراس سببا وهو المؤنة يتجدد بمضى

الزمان حكما كما ان النماء الذى لاجله كان المال اى النصاب سببا الوجوب

الزكوة وذلك الوصف وهو النماء يتجدد تقديرا بتجدد الحول ويصير

السبب الموصوف بذلك الوصف سبب تجدد الوصف بمنزلة

المتجدد بنفسه فكما ان النصاب الموصوف بالنماء يعتبر متجددا

باعتبار تجدد الوصف حتى تكرر الوجوب فى نصاب واحد كذلك

صدقة تكرر وجوبها فى راس واحد حقيقة متكرر حكما وعلى

هذا اى على الاصل الذى ذكرنا من ان السبب يتجدد بتجدد الوصف

تكرر العشر والخراج مع اتحاد السبب وهى الارض النامية كما ان

سبب وجوب الزكوة المال النامى ويدل على سببية الارض النامية

اضافة العشر والخراج اليهما وعلى اعتبار صفة النماء ان العشر اسم

لجزء من المال فلا يمكن ايجاده بدون النماء ولهذا اعتبر النماء فى العشر

حقيقة بالخارج والخراج يسقط اذا اصطلم الزرع آفة ولم يبق من

السنة ما يمكن استغلال الارض فيه فدل على اعتبار النماء التقديرى

فى الخراج دون العشر ثم فى الخراج اعتبر النماء التقديرى بالتمكن من



الزراعة لانه من غير الجنس الخارج فلا حاجة الى تعليقه بالنماء الحقيقى

رعاية لجانب المقابلة ولهذا ما قال وفى الخراج اعتبر النماء حكما بالتمكن

من الزراعة والحاصل ان كل واحد من العشر والخراج يتكرر بتكرر النماء

مع اتحاد الارض لكنها تصير كالمتجددة بتجدد النماء تقديرا فكذا

الراس فى صدقة الفطر **فصل فى العزيمة** فى اللغة القصد المؤكد

والرخصة فى اللغة اليسر والسهولة والعزيمة فى احكام الشرع اسم لما

اى لحكم هو اصل منها اى من الاحكام والمراد به ما ثبت ابتداء باثباة

الشارع غير متعلق بالعوارض بيان لاصالتها والرخصة اسم لما اى

لحكم مبنى على اعذار العباد كاباحة الافطار بالسفر والمرض والعزيمة



اقسام اربعة فرض وواجب وسنة ونفل لانه اما ان يكفر جاحده او لا
والاول هو الفرض والثاني اما ان يعاقب بتركه او لا والاول هو الواجب
والثاني اما ان يستحق تاركه الملامة او لا والاول هو السنة والا فهو
النفل وقيل ان فعل المكلف اما ان يترجح جانب فعله او تركه او لا يترجح
والاول اما ان يكفر جاحده فهو الفرض او لا فاما ان يتعلق العقاب بتركه
فهو الواجب او لا فاما ان يكون ظاهرا واظبه النبي عليه السلام فهو السنة
المشهورة او لا فهو النفل والتطوع والمندوب والثاني اما ان يتعلق
العقاب باتيانه فهو الحرام او لا فهو المكروه والثالث هو المباح و
للشهود ان الاقسام خمسة الوجوب والندب والاباحة والحرمة و
الكراهة لانه اما ان يعاقب بالنار على تركه او فعله او لا يعاقب على احدهما
والاول الوجوب وهو يشتمل الفرض ايضا والثاني الحرمة واما ما لا
يعاقب على احدهما فان تساوى فيه الفعل والترك فهو المباح او يترجح
فعله على تركه فهو المندوب وبالعكس فهو الكراهة ثم الكراهة اما كراهة
تنزيه ان كان المكروه الى الحل اقرب وتحريم ان كان الى الحرمة



اقرب ولا يعاقب لفاعل الاول ويعاقب في الثاني لكن لا بالنار
بل يستحق محذورا فالاقسام في الحقيقة سبعة وفي الظم خمسة وقيل
لكل واحد منها طرفان فعل وترك فيزيد الاقسام بهذا الاعتبار لا محالة
فالفرض في اللغة القطع والتقدير وفي الاصطلاح ما ثبت وجوبه اي
لزومه بدليل لا شبهة فيه مثل الايمان وحكمه اي الاثر الثابت بالفرض
اللزوم علما وتصديقا بالقلب اي يحصل العلم القطعي بثبوته فيجب

اعتقاد حقیقة وعملا بالبدن ای تجب اقامته بالبدن ایضا حتی لو ترک

العمل به یکون فاسقا حتی یکفر جاحده بسکون الکاف ای ینسب الی الکفر

من اکفره اذا دعاه کافرا ومنه لا تکفروا اهل قبلتک واما لا تکفروا اهل

قبلتکم فغیر ثابت روایة وان کان جائزا لغة کذا فی الشرح ویفسق

تارکه ای تارک الفرض بلا عذر متعلق بالتارک والواجب ماخوذ من

الوجبة وهی السقوط سمی به لسقوطه فی اثبات العلم القطعی او من

الوجوب بمعنی اللزوم لان العمل به لازم وهذا اقرب وفی الشریعة ما

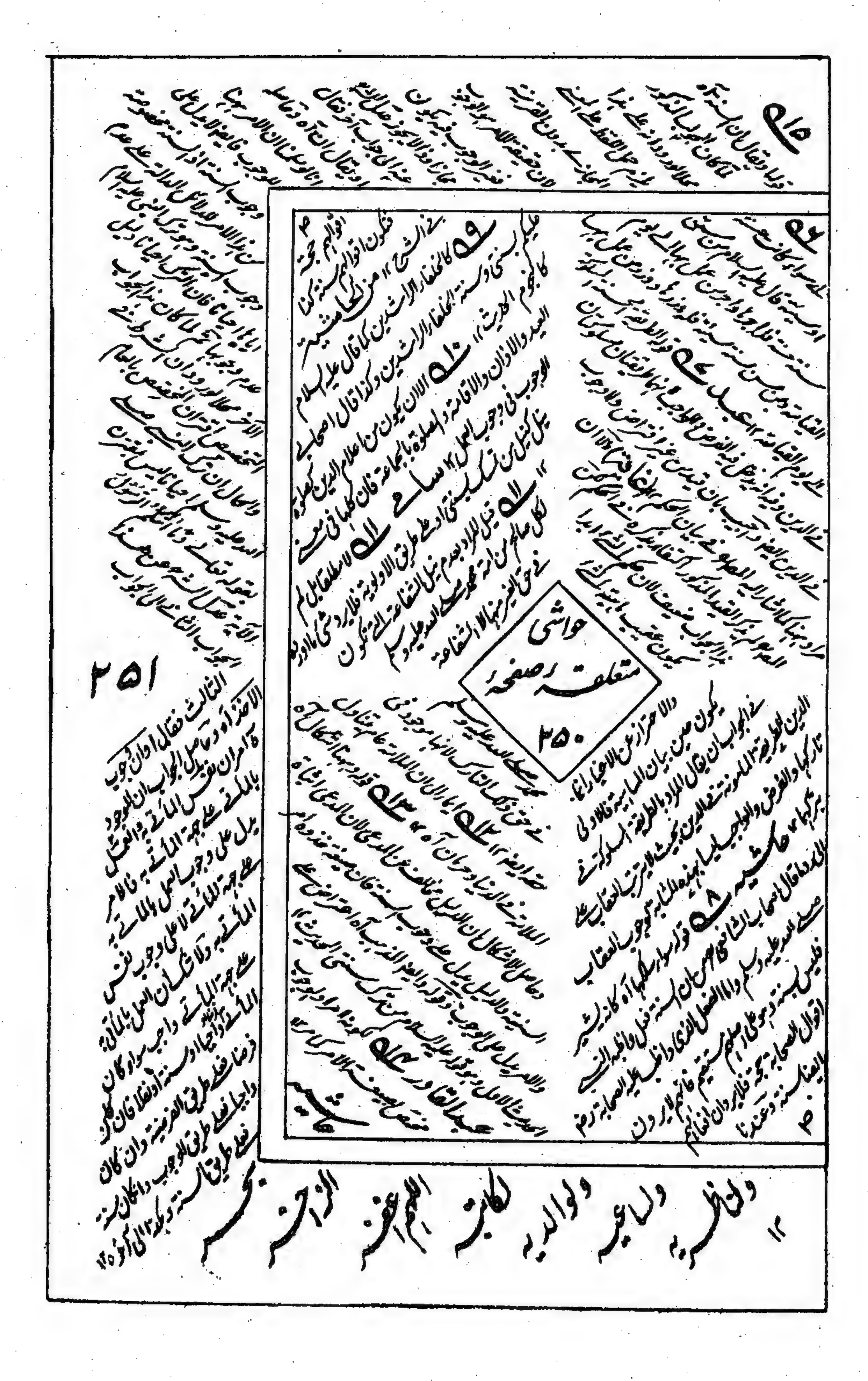
ثبت وجوبه ای لزومه بدلیل فیه شبهة وحکمه ای الواجب اللزوم

عملا بالبدن فیجب اقامته مثل اقامة الفرض لا علما علی الیقین حتی

لا یکفر جاحده لانتفاء العلم القطعی فیه ویفسق تارکه اذا استخف

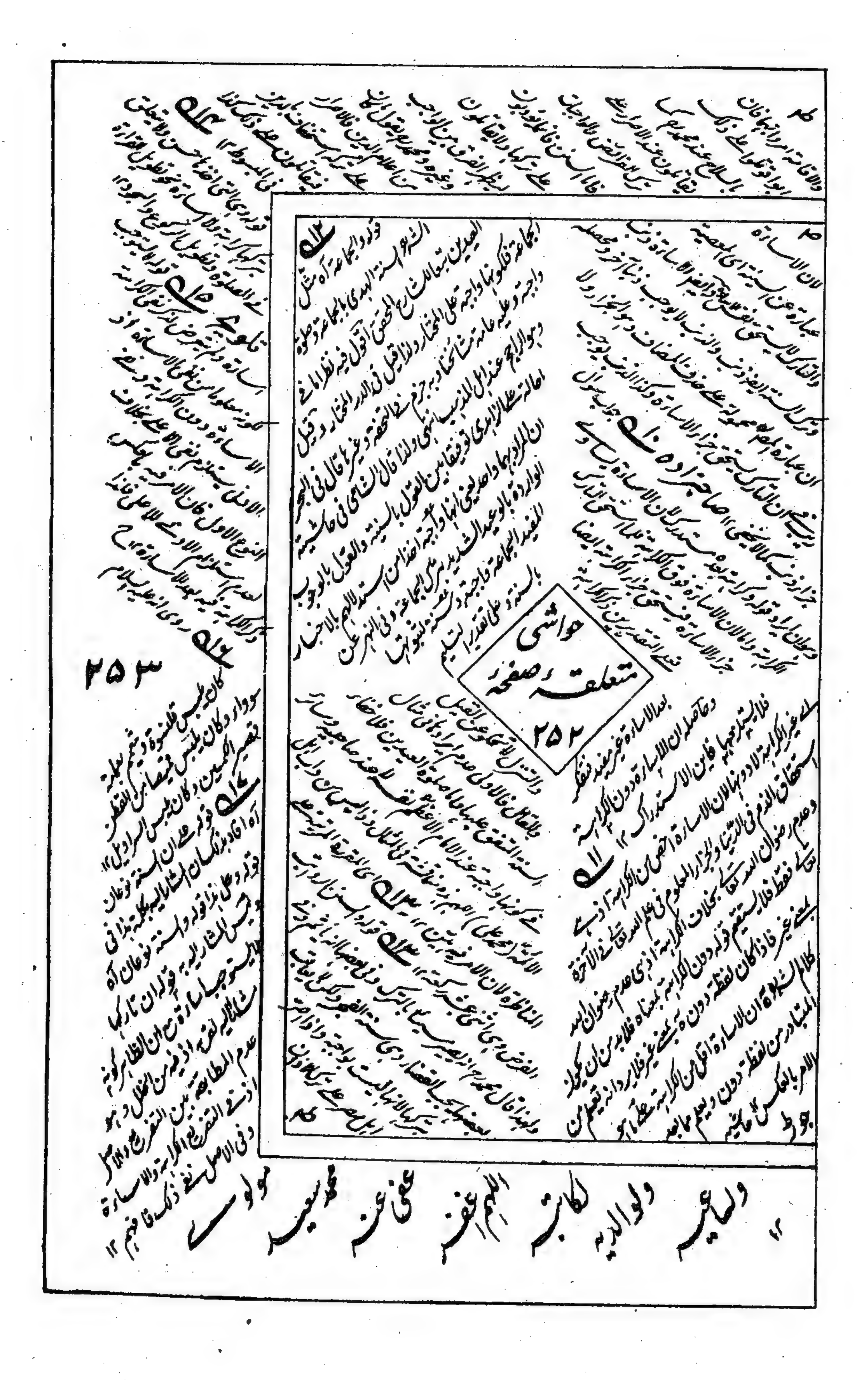
باخبار الاحاد فاما اذا ترکه متؤلا فلا یوجب التفسیق اعلم

ان ترك العمل بالواجب على ثلثة اوجه لانه اما ان تركه مستخفا باخبار
الاحاد بان لا يرى العمل بها واجبا او تركه متؤلا بها او لا هذا ولا ذاك
ففي الاول يجب تضليله وفي الثاني لا يجب تضليله ولا تفسيقه لانه
سيرة السلف والخلف وفي الثالث يفسق ولا يضلل وفي المتن سكوت
عن القسم الاخير والسنة في اللغة الطريقة مطلقا وفي الشريعة اسم
الطريقة الحسنة المسلوكة في الدين سواء سلكها النبي عليه السلام
او غيره ممن هو علم في الدين وحكمها ان يطالب المرء باقامتها اي
السنة من غير افتراض ولا وجوب لانها اي السنة طريقة امرنا
باحيائها بقوله عليه السلام من ترك سنتي لم ينل شفاعتي وبقوله تعالى
وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا كذا قال الشارح المحقق فيستحق
التارك الملام اي الملامة في الدنيا وحرمان الشفاعة في العقبى بتركها اي السنة و
ههنا اشكال وهو انا اذا امرنا باحياء السنة كانت السنة واجبة فان صيغة
خذوه تدل على وجوب الاخذ وايضا المذهب المختار ان الشفاعة ثابتة لاهل
الكبائر فكيف يستحق التارك حرمانها وعلى تقدير تسليم حرمانها يثبت به
الوجوب ويمكن ان يقال ان الامر ههنا ليس للوجوب او يقال ان السنة مخصوصة



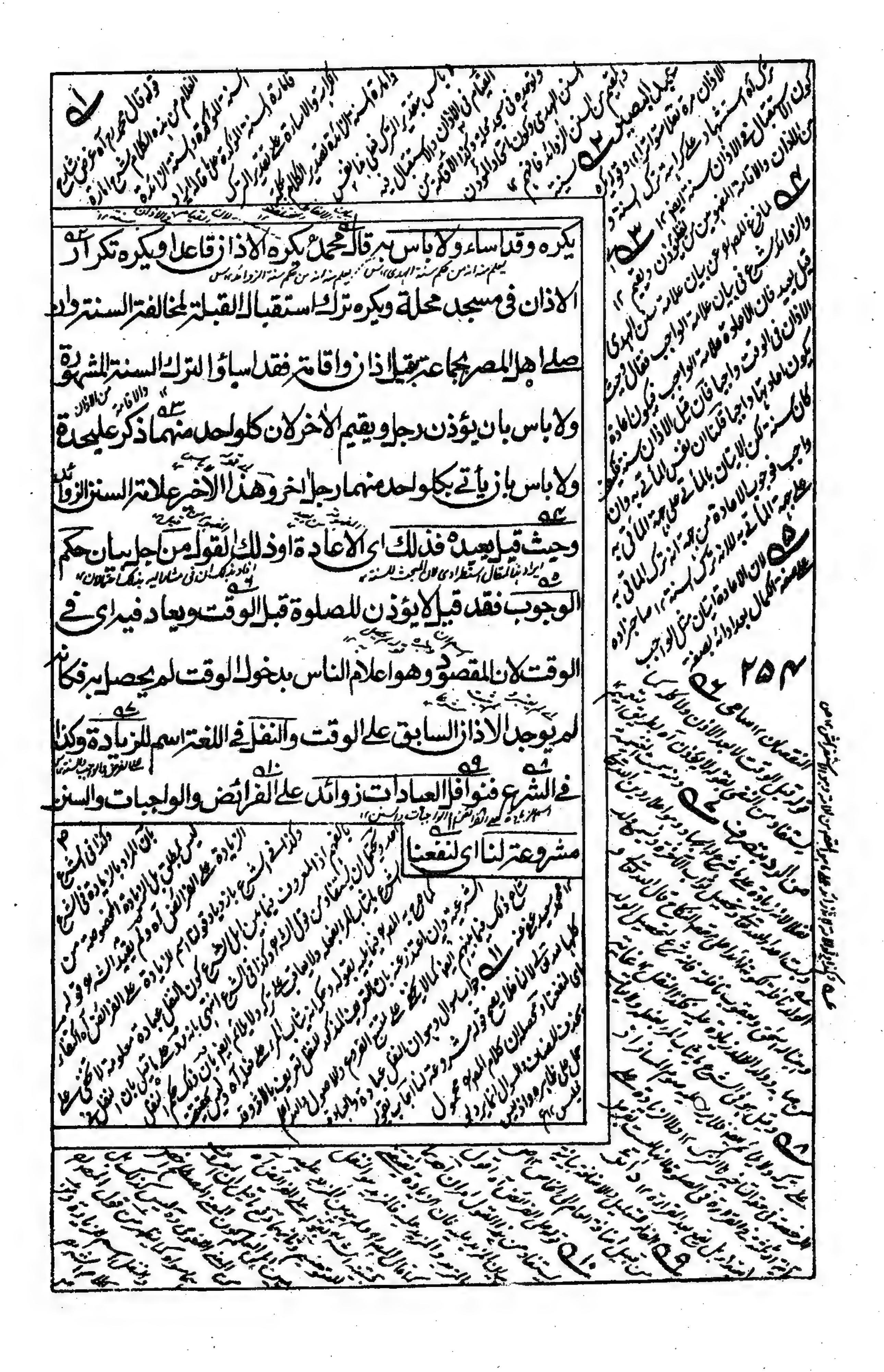
حواشی متعلقہ صفحہ ۲۵۰

منه للدلائل الدالة على عدم وجوب السنة وان الحديث محمول على
التشديد والتهديد وان وجوب الاخذ لما اتاه النبي عليه السلام لا يدل على
وجوب المأخوذ به مطلقا فان الملتي به ينبغي ان يكون ماخوذا على وجه
اتاه ان كان سنة فعلى طريقة السنة وان كان فرضا فعلى طريقة الفرضية
وهكذا والسنة نوعان احدهما سنة الهدى سميت بها لان اخذها من
تكميل الهدى وتاركها يستوجب اي يستحق اساءة اي جزاء اساءة
وهي دون الكراهة وكراهة مثل الاذان والاقامة والجماعة وصلوة
العيدين والسنن الرواتب وثانيهما السنن الزوائد وهي التي
اخذها حسن وتاركها لا يستوجب اساءة كسير النبي عليه السلام في
قيامه وقعوده ولباسه نحو تطويل القراءة في الصلوة وتطويل الركوع
وافعاله خارج الصلوة من المشي واللبس والاكل والشرب فان العبد
لا يطالب باقامتها ولا ياثم بتركها ولا يصير مسيئا لكن الافضل
ان يأتي بها وعلى هذا اي على ان السنة نوعان نوع يوجب بتركه
الكراهة والاساءة ونوع لا يوجبها بتركه تخرج الالفاظ المختلفة
المذكورة في باب الاذان من المبسوط من قوله اي قول محمد رح



حواشی متعلقہ صفحہ ۲۵۲

۱۲ ولمشایخہ ولوالدیہ لکاتبہ اللہم اغفر عفی عنہ محمد سعید مولوی



يكره وقد اساء ولا باس به قال محمد يكره الاذان قاعدا ويكره تكرار الاذان فى مسجد محلة ويكره ترك استقبال القبلة لمخالفة السنة وان صلى اهل المصر بجماعة بغير اذان واقامة فقد اساؤا لترك السنة المشهورة ولا باس بان يؤذن رجل ويقيم الأخر لان كل واحد منهما ذكر على حدة ولا باس بان ياتى بكل واحد منهما رجل اخر وهذا الأخير علامة السنن الزوائد وحيث قيل يعيد فذلك اى الاعادة او ذلك القول من اجل بيان حكم الوجوب فقد قيل لا يؤذن للصلوة قبل الوقت ويعاد فيه اى فى الوقت لان المقصود وهو اعلام الناس بدخول الوقت لم يحصل به فكانه لم يوجد الاذان السابق على الوقت والنفل فى اللغة اسم للزيادة وكذا فى الشرع فنوافل العبادات زوائد على الفرائض والواجبات والسنن مشروعة لنا اى لنفعنا

باكتساب الثواب باتيانها لا علينا حتى لم يتعلق بتركها العقاب

والملامة فلا تكون من الفرائض والواجبات والسنن وحكمه

حكم النفل انه يثاب المرء على فعله لانه عبادة ولا يعاقب على تركه

لعدم كونه من الفرائض والواجبات ولا يلام عليه ايضا لعدم كونه

من السنن ويضمن المرء بالشروع عندنا في النفل حتى يؤاخذ بالمضي

فيه ولو لم يمض يؤاخذ بالقضاء قال الله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم

خلافا للشافعي لان النفل المؤدى صار لله تعالى مسلما اليه لانه لما

شرع فيه فقد تقرب الى الله تعالى باداء جزءه وصار العمل حقا لله تعالى

وهو اي الشروع في النفل كالنذر في كون كل واحد منهما صار حقا له

تعالى غير ان النذر صار له تسمية لا فعلا والشروع صار له فعلا وما

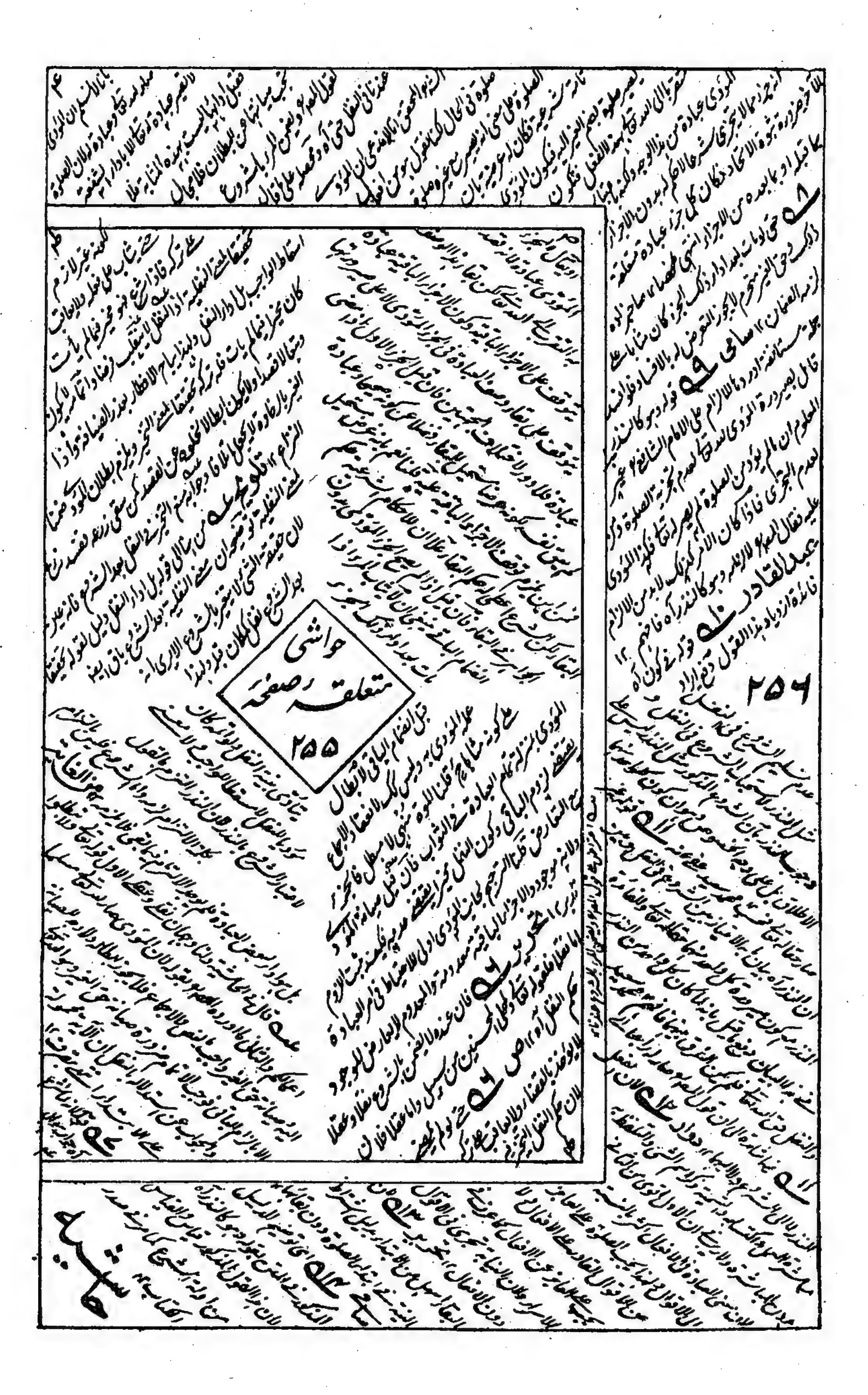
وقع فعلا اقوى مما وقع تسمية لانها بمنزلة الوعد ثم وجب مقدمة

اخرى للدليل لصيانة اي لصيانة ادنى الامرين وهي التسمية ابتداء

الفعل فاعل لقوله وجب فلان يجب لصيانة ابتداء الفعل وهو الشروع

في النفل بقاءه اي بقاء الفعل وهو فاعل لقوله يجب اولى وتوضيحه

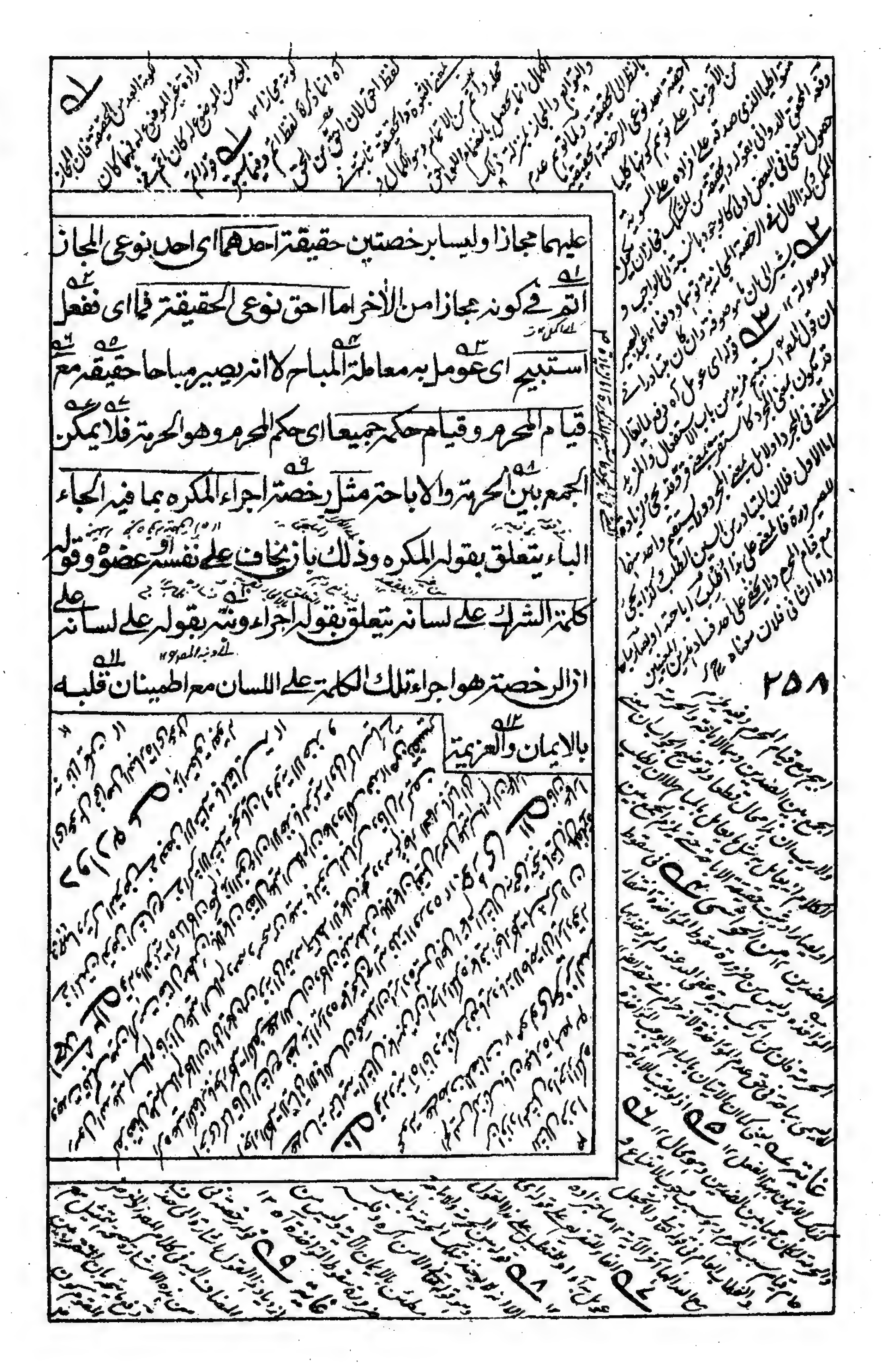
ان ههنا امرين احدهما التسمية في النذر والآخر شروع الفعل في



حواشي متعلقة صفحة ٢٥٥

٢٥٦

النفل والثاني اقوى من الاول وامرين اخرين احدهما ابتداء الفعل
والثاني بقاؤه والاول اقوى من الثاني كما انه اقوى من الاعادة
قال الله تعالى وهو اهون عليه واذا كان كذلك فلما وجب لصيانة
ادنى الامرين الاولين ما هو الامر الاقوى من الامرين الاخيرين
وجب لصيانة اقوى الامرين الاولين ما هو الامر الادنى من الامرين
الاخيرين والخصم لما سلم وجوب الاول يجب ان يسلم الثاني ايضا
واما الرخص فانواع اربعة لانه اما ان تكون الرخصة متحققة
حقيقة اولا بل يكون اطلاق الرخصة عليه بطريق المجاز وكل واحد
منهما اما كامل في كونه حقيقة او في كونه مجازا اولا يكون فالاقسام
اربعة نوعان من الحقيقة اي يكون اطلاق الرخصة عليهما
بطريق الحقيقة احدهما احق اي اقوى واثبت في كونه حقيقة
من النوع الاخر ونوعان اخران من المجاز اي يكون اطلاق الرخصة



عليهما مجازا وليسا برخصتين حقيقة احدهما اى احد نوعى المجاز
اتم في كونه مجازا من الآخر اما احق نوعى الحقيقة فما اى ففعل
استبيح اى عومل به معاملة المباح لانه يصير مباحا حقيقة مع
قيام المحرم وقيام حكمه جميعا اى حكم المحرم وهو الحرمة فلا يمكن
الجمع بين الحرمة والاباحة مثل رخصة اجراء المكره بما فيه الجاء
الباء يتعلق بقوله المكره وذلك بان يخاف على نفسه او عضوه وقوله
كلمة الشرك على لسانه يتعلق بقوله اجراء وشبه بقوله على لسانه
اذ الرخصة هو اجراء تلك الكلمة على اللسان مع اطمينان قلبه
بالايمان والعزيمة



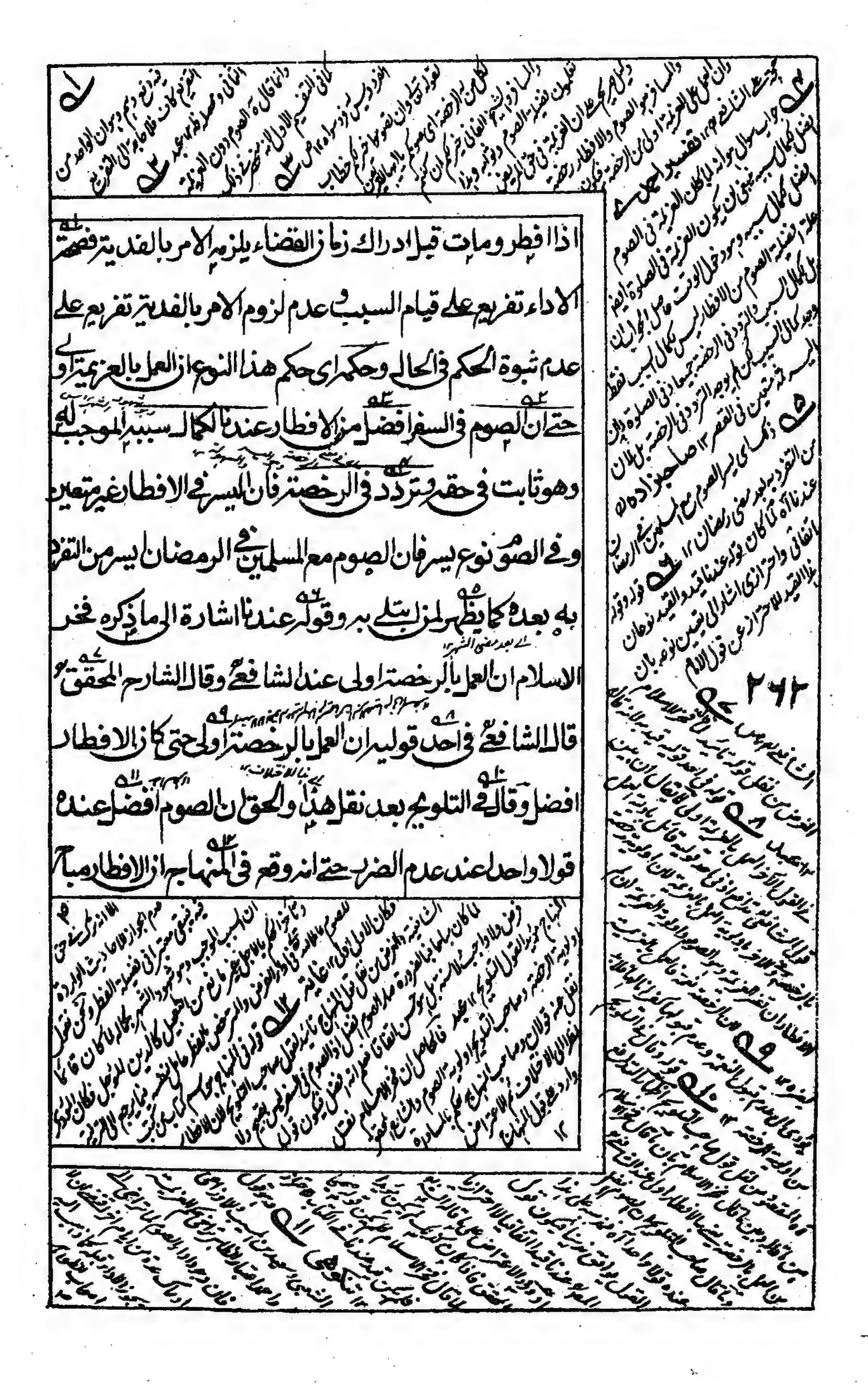
في الصبر والامتناع ثم لما كانت الحرمة وسببها قائمين ههنا ومع
ذلك رخص له الاقدام على الفعل من غير مؤاخذة لعذره كان
هذا القسم اعلى درجات الرخص لان كمال الرخصة لكمال العزيمة وهي
كاملة ههنا وكافطاره اي الصائم في رمضان اذا اكره عليه حيث
رخص له الافطار لان حقه في النفس يفوت اصلا وحق الله تعالى يفوت
الى بدل وهو القضاء فله ان يقدم حق نفسه وان لم يفطر حتى قتل وهو
صحيح مقيم كان ماجورا لان حق الله تعالى في الوجوب لم يسقط فكان له
بذل نفسه لاقامة حق الله تعالى وكاتلاف مال الغير فانه اذا اكره عليه
رخص له ذلك فان حقه يفوت صورة ومعنى وحق الغير لا
يفوت معنى لانجباره بالضمان ولو صبر حتى قتل كان شهيدا
وكجناية على الاحرام

لان حق صاحب الشرع لا يسقط بالاكراه وكذا تناول مال الغير حتى لو
صبر ومات جوعا لم يكن اثما بل يكون مثابا الا انه لو اكل رخص له في
ذلك ويكون عليه الضمان لصاحبه وكترك الخائف على نفسه متعلق
بالخائف الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فانه رخص له على تركه
حتى لو فعل فقتل كان ماجورا وحكمه اي حكم هذا النوع من الحقيقة
ان الاخذ بالعزيمة اولى لانه يبذل نفسه لاقامة حق الشرع فيكون
ماجورا واما النوع النوع الثاني من نوعي الحقيقة وهو الذي دون
القسم الاول في كونه رخصة فما يستباح اي يعامل به معاملة المباح
بعذر عارض مع قيام السبب المحرم دون حكمه وهو الحرمة وتراخى
حكمه الى زوال العذر فمن حيث قيام سببه كانت رخصة حقيقة ومن
حيث تراخي حكمه كان دون الاول فان كمال الرخصة بكمال العزيمة وثبوت
السبب والحكم جميعا اقوى من ثبوت السبب بدون الحكم

٢٦٠



كالبيع بشرط الخيار والبيع البات كفطر المريض والمسافر اي كافطارهما
فانه يستباح مع قيام السبب الموجب للصوم المحرم للفطر وهو شهود الشهر
وتراخي حكمه اي حكم السبب هو وجوب الصوم وحرمة الافطار في
حقهما الى ادراك ايام اخر ولهذا اي ولان السبب قائم موجب للحكم
في حقهما كما في حق غيرهما والحكم متراخ في حقهما صح الاداء منهما
في الحال ولو ماتا قبل ادراك عدة من ايام اخر لم يلزمهما الايصاء بالفدية
ولو كان الوجوب ثابتا في الذمة في حقهما لزمهما الامر بالفدية لان
ترك الواجب بعذر لا يرفع الخلف كالمكره على الفطر في رمضان



اذا افطر ومات قبل ادراك زمان القضاء يلزمه الامر بالفدية فصحة
الاداء تفريع على قيام السبب وعدم لزوم الامر بالفدية تفريع على
عدم ثبوت الحكم في الحال وحكمه اي حكم هذا النوع ان العمل بالعزيمة اولى
حتى ان الصوم في السفر افضل من الافطار عندنا لكمال سببه الموجب له
وهو ثابت في حقه وتردد في الرخصة فان اليسر في الافطار غير متعين
وفي الصوم نوع يسر فان الصوم مع المسلمين في رمضان يسر من التفرد
به بعده كما يظهر لمن ابتلى به وقوله عندنا اشارة الى ما ذكره فخر
الاسلام ان العمل بالرخصة اولى عند الشافعي وقال الشارح المحقق
قال الشافعي في احد قوليه ان العمل بالرخصة اولى حتى كان الافطار
افضل وقال في التلويح بعد نقل هذا والحق ان الصوم افضل عنده
قولا واحدا عند عدم الضرر حتى انه وقع في المنهاج ان الافطار مباح



بمعنى انه مساوٍ للصوم واعترضوا عليه بانه لا يظهر برواية تدل على

تساويهما بل الافطار افضل ان تضرر والا فالصوم من غير اختلاف

رواية والى ما ذكرنا اشار بقوله فالعزيمة تؤدي اي تحصل معنى الرخصة

وهو اليسر من حيث تضمنها يسر موافقة المسلمين فالاخذ بالعزيمة

موصل الى الثواب المخصوص بالعزيمة ويتضمن ليسر الرخصة فالاخذ

بها اولى الا ان يضعفه اي المسافر يخاف الهلاك على نفسه ويضعف

من الاضعاف الصوم استثناء من قوله ان الصوم افضل يعني اذا

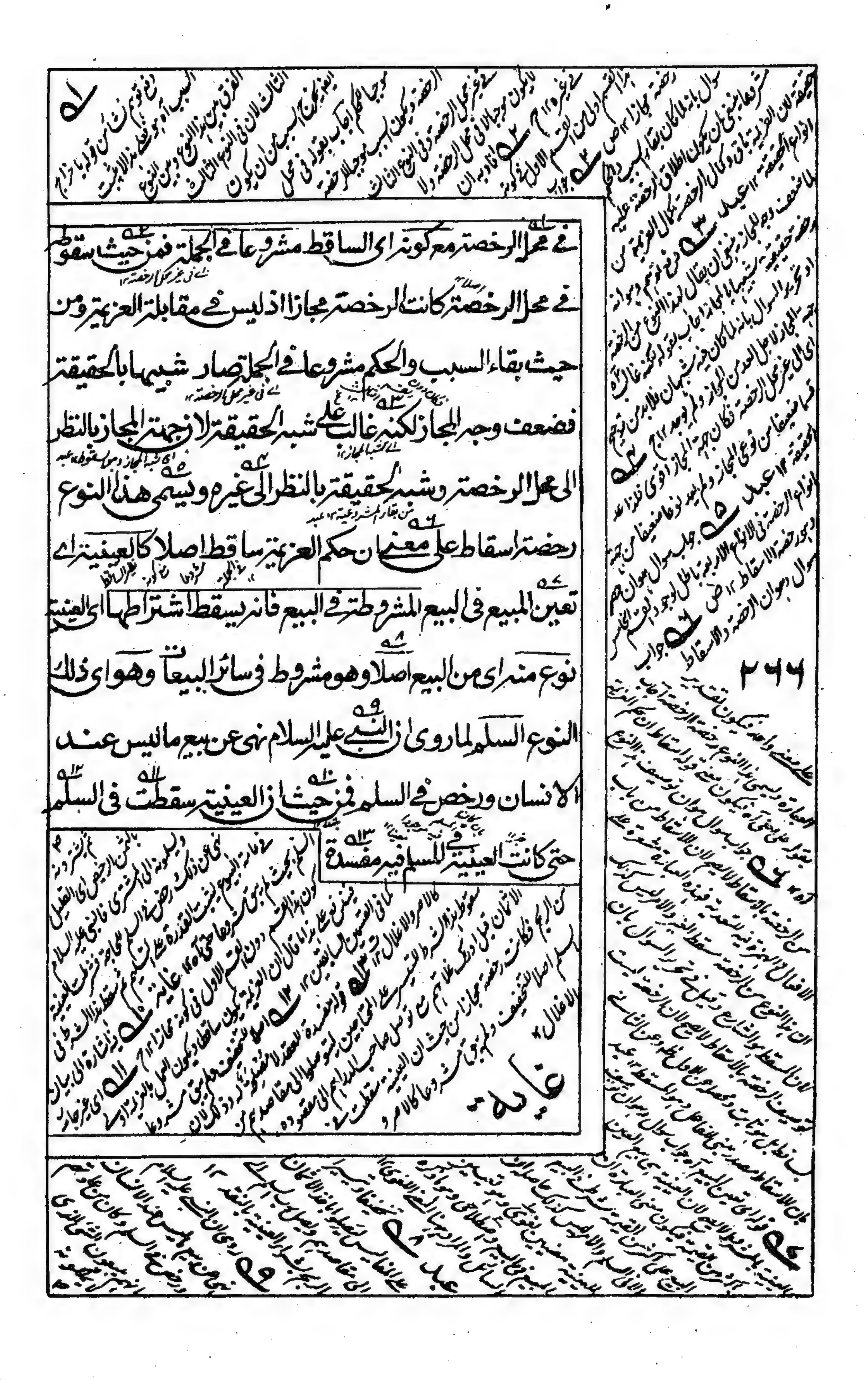
اضعفه الصوم فالافضل الافطار حتى لو مات به كان آثما فليس له



اى للمسافر ان يبذل نفسه لاقامة الصوم لان الوجوب اى وجوب الاداء
ساقط عنه اى عن المسافر فى الحال الى ادراك عدة من ايام اخر فلا يكون
بالصبر على الهلاك مقيما لحق الله تعالى بخلاف النوع الاول فان الحكم
فيه لم يتاخر عن السبب فكان الصابر مقيما له فكان عمله عمل المجاهدين
بخلاف هذا فانه قاتل لنفسه فات المقصوده وهو اقامة حق الله تعالى
فصار كانه قتل نفسه لا بسيف الجهاد واما اتم نوعى المجاز فما وضع
عنا من الاصر والاغلال الاصر الثقل الذى يأصر صاحبه اى يحبسه
من الحراك لثقله والمراد به الاعمال الشاقة والاحكام المغلظة كقتل
النفس فى التوبة وقطع الاعضاء الخاطئة والاغلال المواثيق اللازمة
وبالجملة فهما مثلان لما كان فى شرائع من قبلنا من الاشياء الشاقة
نحو القضاء بالقصاص عمدا او خطأ من غير شرع الدية وقرض
موضع النجاسة من الجلد والثوب واحراق الغنائم وتحريم العروق
فى اللحم وتحريم السبت وروى ان الاصر كان فى بنى اسرائيل فى عشرة
اشياء كانت الطيبات تحرم عليهم بالذنوب وكان الواجب عليهم
خمسين صلوة فى اليوم والليلة وزكوتهم كان ربع المال ولا يطهر



لهم من الجنابة والحدث غير الماء ولم تكن صلوتهم جائزة في غير المسجد
ويحرم عليهم الاكل بعد النوم في الصوم وحرم عليهم الجماع بعد العتمة
والنوم كالاكل وكانت علامة قبول قربانهم احتراقه بنار تنزل من السماء
وحسناتهم كانت بواحدة ومن اذنب منهم ذنبا في الليل كان يصبح
وهو مكتوب على باب داره فرفعت هذه الامور رحمة علينا وتكريما
للنبي عليه السلام هكذا ذكره الشارح المحقق فان ذلك اي وضع
الاصر والاغلال يسمى رخصة مجازا لا حقيقة لان الاصل غير واجب
علينا بل على غيرنا وهو ساقط لم يبق مشروعا فلم يكن رخصة الا مجازا
من حيث هو نسخ تمحض صفة للنسخ تخفيفا فهذا القسم اتم في
كونه مجازا وابعد من الحقيقة من القسم الثاني كما ستطلع عليه و
اما النوع الثاني منه وهو النوع الرابع بالنسبة الى سائر الاقسام
فما سقط عن العباد باخراج السبب من ان يكون موجبا للحكم



في محل الرخصة مع كونه اي الساقط مشروعا في الجملة فمن حيث سقوطه
في محل الرخصة كانت الرخصة مجازا اذ ليس في مقابلة العزيمة ومن
حيث بقاء السبب والحكم مشروعا في الجملة صار شبيها بالحقيقة
فضعف وجه المجاز لكنه غالب على شبه الحقيقة لان جهة المجاز بالنظر
الى محل الرخصة وشبه الحقيقة بالنظر الى غيره ويسمى هذا النوع
رخصة اسقاط على معنى ان حكم العزيمة ساقط اصلا كالعينية اي
تعين المبيع في البيع المشروطة في البيع فانه يسقط اشتراطها اي العينية
نوع منه اي من البيع اصلا وهو مشروط في سائر البيعات وهو اي ذلك
النوع السلم لما روى ان النبي عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند
الانسان ورخص في السلم فمن حيث ان العينية سقطت في السلم
حتى كانت العينية في السلم فيه مفسدة

للعقد كانت رخصة مجازاً ومن حيث ان العينية مشروعة في البيع

في الجملة كانت لها شبه بحقيقة الرخصة وكذلك اي كسقوط العينية

في سقوط حرمة الخمر والميتة فانه سقط حرمتهما اي الخمر والميتة وتبدلت

الحرمة بالاباحة في حق المكره والمضطر اصلا وعن ابي يوسف ان الحرمة

لم ترتفع ولكن رخص له الفعل واليه ذهب كثير من العلماء وفائدة

الخلاف تظهر فيما اذا صبر حتى مات لا يكون آثما عندهم ويكون

آثما عندنا للاستثناء الواقع في قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم

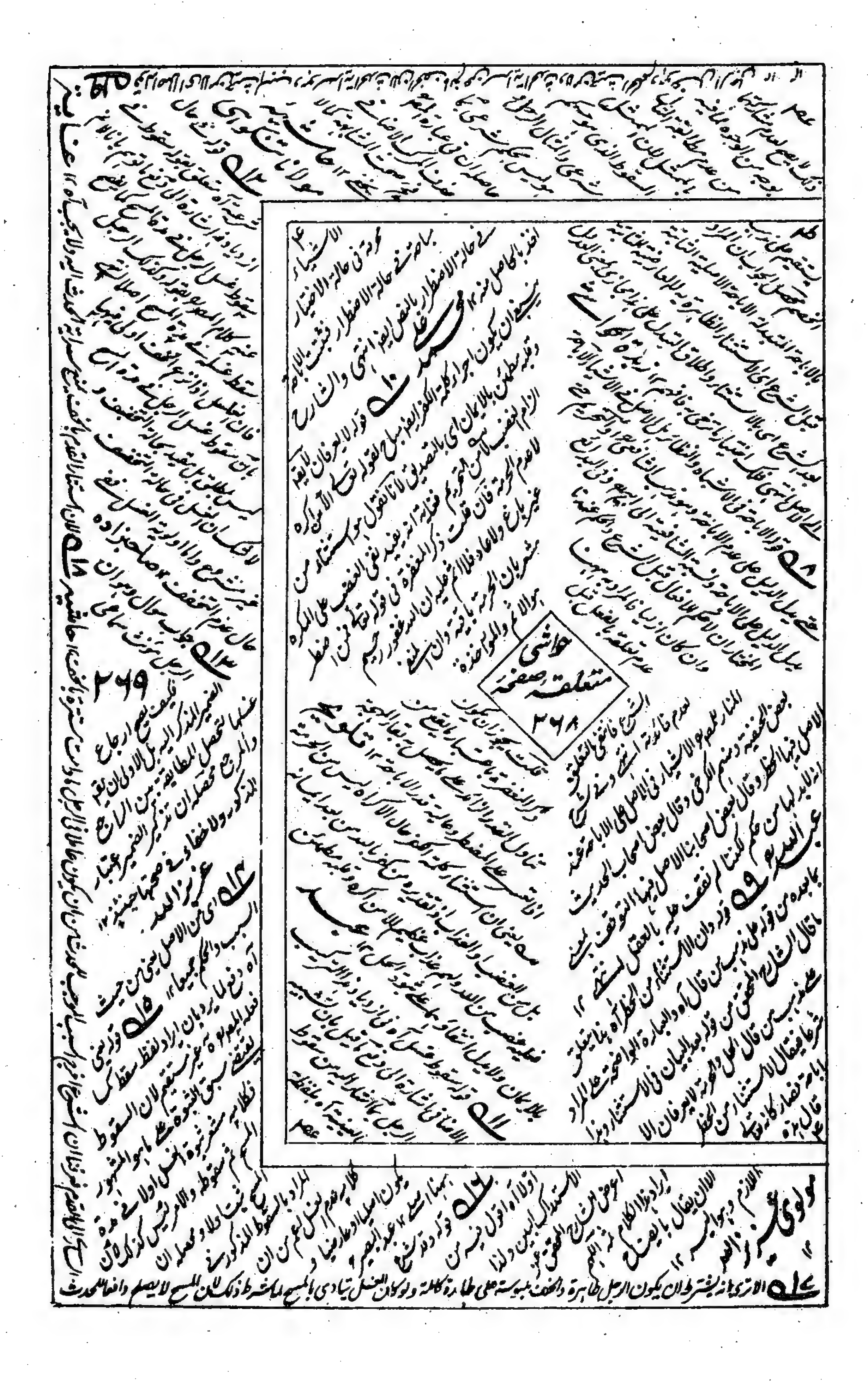
عليكم الا ما اضطررتم اليه فيفيد التحريم في غير موضع الاستثناء

لا فيه لان المستثنى منه هو ضمير حرم اي قد فصل لكم الاشياء التي حرمت

الا ما اضطررتم اليه فانه لم يكن حراما ويحتمل ان يكون مفرغا

بلا المضطر

على أن ما مصدرية وضمير اليه راجع الى ما حرم اى فصل لكم ما حرم
عليكم في جميع الاحوال الا في حالة الاضطرار ولا يجوز ان يكون
المستثنى منه هو ما حرم ليكون الاستثناء راجعا الى حكم التفصيل
لان الغرض بيان الاحكام لا الاخبار عن عدم البيان ثم ان الاصل في
الاشياء الاباحة على مذهب البعض وان الاستثناء من الحظر
الاباحة على مذهب من قال ان الحل والحرمة لا يعرفان الا شرعا حتى
لا يسعهما اى المكره والمضطر الصبر عنهما اى عن الميتة والخمر و
كذلك اى كسقوط العينية والحرمة فيما تقدم سقوط غسل الرجل
الذي هو عزيمة في حال شرعية رخصة المسح وهي حالة التخفف فانه
سقط غسل الرجل باعتبار المذكور في مدة المسح اصلا يعني ان
المشروع الاول فيه هو المسح وقد شرع اولا لليسر لا ان الواجب الاصلي
شيء آخر ويتادى هو بالمسح لعدم سراية الحدث اليه اى الرجل بالخف
ولا يجب غسل شيء من البدن بدون الحدث اصلا في الطهارة الحكمية



حواشی متعلقہ صفحہ ۲۶۸

۲۶۹

فلا يجب غسل الرجل الخ فلا يكون غسل الرجل مشروعا اصليا فيه الا ان
اصل السبب بقي موجبا في الجملة كما في حال عدم التخفف فكانت رخصة
المسح كرخصة السلم رخصة اسقاط وكذلك اي مثل ما تقدم قصر
الصلوة في حق المسافر فانه رخصة اسقاط عندنا وعند الشافعي رخصة
ترفيه والعزيمة هي الاربع حتى لو فات الوقت يقضي اربعا سواء قضاها في
السفر او الحضر في قول وفي قول له يقضي في السفر ركعتين وفي الحضر
اربعا حتى قلنا ان ظهر المسافر وفجره سواء لا يحتمل الزيادة عليه لان السبب
في حقه لم يبق موجبا الا ركعتين فكانت الركعتان الاخريان نافلة وخلط
النفل بالفرض قصدا لا يحل واداء النفل قبل اكمال الفرض مفسد للفرض
وانما جعلناها اي هذه الرخصة اسقاطا للعزيمة محضا استدلالا بدليل
يوجب الرخصة واستدلالا بمعناها اي الرخصة اما الدليل فما روي عن
عمر انه قال انقصر الصلوة ونحن آمنون



وقد قال الله تعالى ان خفتم فقال عليه السلام في جوابه هذه التانيث

باعتبار الخبر اعني قوله صدقة تصدق الله تعالى عليكم فاقبلوا صدقته

تمسك الشافعي به انه عليه السلام سماه صدقة والصدقة لا تتم الا بالقبول

المتصدق عليه ولهذا قال فاقبلوا فقبل القبول يبقى على ما كان ونحن

نقول سماه عليه السلام صدقة والتصدق بما لا يحتمل التمليك من

كل وجه اسقاط محض وهو احتراز عما يحتمله من وجه كما لو تصدق

الدين لمديونه فقبل او سكت سقط الدين ولو قال لا اقبل يرتد

لان الدين يحتمل التمليك من المديون لا من غيره لانه مال من وجه

فلا يكون التصدق به اسقاطا محضا لا يحتمل الرد فلا يتوقف على

قبول العبد فمعنى قوله عليه السلام فاقبلوا صدقته اعملوا بها واعتقدوها
كما يقال فلان قبل الشرائع اي عمل بها واعتقدها وهو خبر بعد خبر لقوله
والتصدق كالعفو عن القصاص فان ولي القصاص اذا قال لمن عليه
القصاص وهبت القصاص لك يسقط القصاص من غير قبول ولا
يرتد برده لان معناه الاسقاط والساقط لا يحتمل الرد على ان هذا
التفصيل في صدقات العباد اما صدقة الله فلا يرتد بالرد وان كان
التمليك مضافا الى محل يقبل التمليك لانه تعالى مفترض الطاعة لا
يمكن رد ما اوجب سواء كان لنا او علينا مثل الارث فانه تمليك من
الله تعالى للوارث فاذا قال لا اقبله لا يعتبر قوله وقد سمى الله تعالى
الاسقاط تصدقا في قوله تعالى وان تصدقوا فهو خير لكم واما الاستدلال
بالمعنى فهو ان الرخصة لطلب الرفق والرفق قد يكون في العزيمة اما
لتضمنها فضل ثواب كما في الاكراه او لتضمنها يسر اليسر في الرخصة
كما في الصوم فيثبت الخيار للعبد بين الرخصة والعزيمة فاذا لم
يكن فيها فضل ثواب ولا نوع يسر سقطت العزيمة وبقيت الرخصة
والرفق ههنا متعين في الرخصة وهو القصر اي قصر الصلوة فقط



فسقط الاكمال اصلا اذ ليس فيه فضل الثواب لان تمام الثواب باتيان
العبد جميع ما عليه لا فی اعداد الرکعات اذ لا فضل للظهر علی الفجر والمسافر
اتی بجمیع ما علیه ولان الاختیار ای جعل العبد مختارا بین القصر وبین
الاکمال من غیر ان یتضمن رفقا ای نفعا ودفع مضرة لا یلیق بالعبودیة
یعنی ان الاختیار الخالی عن الرفق لیس الا لله تعالی فانه یفعل ما یشاء
ویختار من غیر نفع یعود الیه ومضرة یندفع عنه فاثباته مثل هذا
التخییر للعبد لا یلیق بالعبودیة لان مقتضاها الاحتیاج ومقتضی
الاحتیاج اختیار الفعل لغرض ان ینتفع به او ان یندفع به الضرر
للاستکمال والله تعالی منزه عنه فاختیار الفعل لا لغرض یعود الیه من
خصائص الواجب تعالی فلا یلیق بالعبد بخلاف الصوم لان النص الدال



على الرخصة فيه لا يدل على الاسقاط بل جاء بالتأخير لقوله تعالى فعدة
من ايام اخر فبقيت العزيمة مشروعة لان المؤجل يقبل التعجيل كاداء
الزكوة والدين المؤجل دون الصدقة فانه كما في الصلوة ليدل على الاسقاط
وكذا اليسر الذي فيه اي في افطار الصوم متعارضا بيسر العزيمة فلا
يدل معنى الرخصة على سقوط العزيمة ايضا فصار التخيير فيه بين الصوم
والافطار لطلب الرفق ثم انه لما فرغ من اثبات دعواه شرع في جواب
ما اورده الخصم وهو انه لا يلزم اختيار العبد المأذون في اداء الجمعة
حيث تخير بين ان يصلي اربعا وهو الظهر وبين ان يصلي ركعتي الجمعة
وهذا التخيير بين القليل والكثير من غير رفق وانما لا يلزم لان الجمعة
غير الظهر ولهذا اي لكونهما متغايران لا يجوز بناء احدهما على الاخر
حتى لا يجوز اقتداء مصلي احدهما بمصلي الاخر وعند المغايرة لا يتعين
الرفق في الاقل عددا لان على الذوات المختلفة تترتب آثار مختلفة فيجوز
ان يدعو داع الى واحد دون واحد واما ظهر المسافر والمقيم فواحد ولهذا



صح بناء احدهما على الآخر فبالتخيير بين القليل والكثير لا يتحقق
شيء من معنى الرفق وعلى هذا اي على الجواب المذكور في العبد
يخرج حكم قول من نذر بصوم سنة ان فعل كذا بان قال ان دخلت
الدار فعلي صوم سنة ففعل بان دخلها وهو معسر فانه يتخير
بين كفارة اليمين وهو صوم ثلثة ايام وبين الوفاء بالنذر وهو صوم
سنة هذا في قول محمد وهو رواية عن ابي حنيفة انه رجع اليه اي الى التخيير
الى قول محمد قبل موته بثلثة ايام وهو التخيير بين القليل والكثير

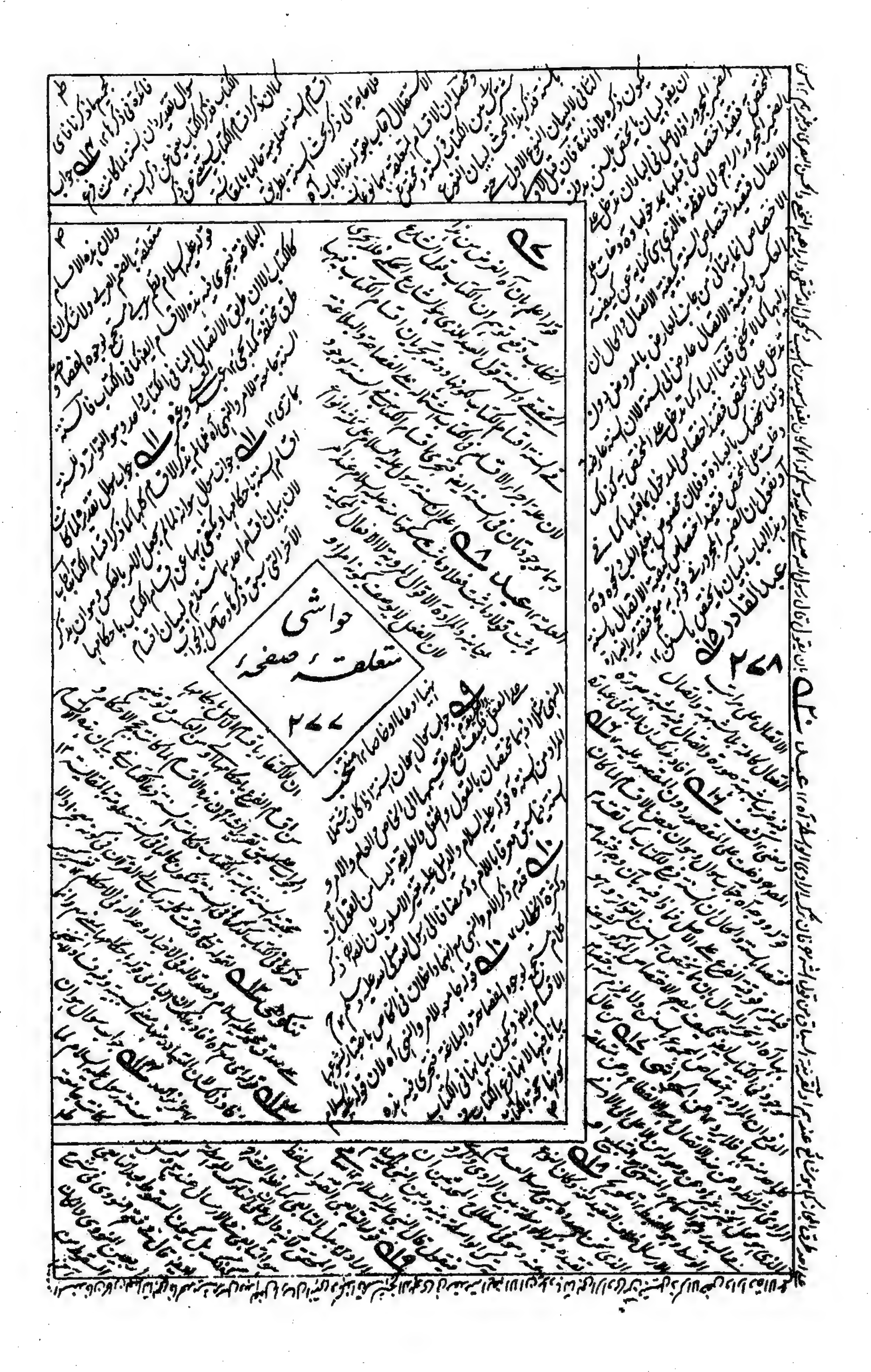
لانهما ای صوم السنة وصوم ثلثة ایام وان اتفقا صورة لکنهما مختلفان
حکما اذ احدهما وهو صوم السنة قربة مقصودة خالیة عن معنی
الزجر والعقوبة والثانی وهو صوم ثلثة ایام کفارة لما لحقه من خلف
الوعد المؤکد بالیمین وفیها معنی الزجر والعقوبة فیصح التخییر طلبا
للارفق عنده وهذا اذا کان التعلیق بشرط لا یرید وقوعه کما فی
ما نحن فیه فان المقصود منه المنع عن الدخول وان کان التعلیق بشرط یرید
وقوعه مثل ان یقول ان شفی الله مریضی فعلی کذا فلا یتخیر بل الواجب
هو الوفاء بالنذر لا غیر وفی مسئلتنا ای فی مسئلة ظهر المسافر هما ای القصر
والاکمال سواء کما علمت فلا فائدة فی التخییر فصار ما ذکرنا من تعین
القصر فی حق المسافر کالمدبر ای کتعین لزوم الاقل من الارش ومن
قیمة العبد علی المولی فی جنایة المدبر اذا جنی فانه اذا جنی لزم مولاه
الاقل من الارش ومن القیمة ای قیمة المدبر من غیر خیار له اذ المالیة
هی المقصودة وتعین الرفق فی الاقل بخلاف العبد اذا جنی حیث خیر
المولی بین الدفع والفداء وان کان قیمة العبد اقل او اکثر من الفداء
لما علم مما قلنا لان الدفع والفداء مختلفان صورة ومعنی فان احدهما



ما له والأخر قبله فاستقام التخير طلبا للرفق

باب في بيان اقسام السنة

وهي شاملة لقول النبي عليه السلام وفعله وتطلق على طريقة النبي عليه السلام والصحابة رض وهذا اختار السنة على لفظ الخبر والحديث اذ هما مختصان بالقول وقد الحق به افعال النبي عليه السلام واحوال الصحابة رض اعلم بان سنة رسول الله عليه السلام اراد بها قول النبي عليه السلام جامعة للامر والنهي والخاص والعام وسائر الاقسام التي سبق ذكرها ولما كانت هذه الاقسام حجج الاحكام وحجية السنة للاحكام يثبت بالكتاب لانه معجز ناطق بحقية النبي عليه السلام وبصدق كلامه فكانت السنة فرع الكتاب في بيان تلك الاقسام باحكامها مع احكامها فلا نشتغل في هذا الباب ببيانها وانما هذا الباب لبيان ما يختص به السنن من بيان كيفية الاتصال بالنبي عليه السلام ووجه اختصاصه بها ان الكتاب ليس له الا طريق واحد وهو التواتر واما السنة فلها طرق مختلفة فهذه بيان تلك الطرق وما يتصل بها فنقول السنة نوعان مرسل ومسند المرسل لغة خلاف المقيد وفي اصطلاح المحدثين هو الذي ترك الناقل فيه الواسطة التي بينه وبين الرسول عليه السلام


حواشي
متعلقة صفحة
٢٧٧
٢٧٨



فان ترك الراوي الواسطة بين الراويين مثل ان يقول من لم يعاصر
ابا هريرة رض قال ابو هريرة رض فهذا يسمى منقطعا وان ترك اكثر من واحد
فيسمى معضلا وتمام تفصيله في كتب اصول الحديث والفقهاء
والاصوليون يسمون الجميع مرسلا وبالجملة فالارسال عدم الاسناد
وهو ان يقول الراوي قال رسول الله عليه السلام من غير ان يذكر الاسناد
والاسناد ان يقول حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله عليه السلام
وهو على اربعة اقسام ما ارسله الصحابي وما ارسله القرن الثاني والثالث
وما ارسله العدل في كل عصر بعدهم وما ارسله من وجه دون وجه بان
اسنده غيره او اسنده هو مرة وتركه اخرى وهذا غير مذكور في المتن
فالمرسل من الصحابي محمول على السماع مقبول بالاجماع حملا لروايتهم
على السماع بانفسهم اذ هو الاصل الا اذا صرحوا بالرواية عن الغير



واما المرسل من القرن الثاني والثالث فحجة عندنا وعند مالك رح

حملا له على انه وضح له اي للمرسل الامر اي امر ثبوة الحديث واستبان

له اي ظهر له الاسناد بحيث استغنى بقوته عن ذكره وهو اي المرسل

فوق المسند عندنا حتى يعمل عند التعارض بينهما بالمرسل فان من لم

يتضح له الامر نسبه اي الحديث الى من سمعه منه ليحمله الراوي ما

يحمل هو عنه اي الى من سمعه عنه ولهذا قال الحسن متى قلت لكم

حدثني فلان فهو حديثه لا غيره ومتى قلت قال رسول الله عليه السلام

سمعته من سبعين او اكثر وقريب منه ما نقل عن ابراهيم وغيره ولنعم ما قال



علماؤنا انه لو اسند الى غيره قبل اسناده ولا يظن به الكذب على المروي
عنه فلان لا يظن به الكذب على الرسول عليه السلام مع قوله من كذب علي
متعمدا فليتبوأ مقعده من النار اولى مع ان الكلام في الثقات العدول
ولما ورد عليه انه لما كان المرسل اقوى من المسند كان مثل الخبر المشهور
اذ لا واسطة بين الآحاد والمشهور فيلزم ان تجوز به الزيادة على الكتاب
قال فخر الاسلام انه مثل المشهور وفوق المسند الواحد لا انه لا تجوز به
الزيادة على كتاب الله تعالى اشار الى دفعه فقال لكن هذا الذي ذكر من
الترجيح ضرب اي نوع من ترجيح ثبت بالاجتهاد والرأي فلم تجز الزيادة
التي هي في معنى النسخ بمثله لانه يؤدي الى الزيادة على الكتاب بالرأي و
هو لا يجوز بخلاف المشهور فان قوته ثابتة بالنص واما مراسيل من دون
هؤلاء من القرون الثلثة وهو جمع المرسل والياء للاشباع كما في الدراهيم
وفي المغرب انه اسم جمع كالمناكير للمنكر فقد اختلف مشايخنا فيه اي
فيما ذكر من المراسيل قال الكرخي يقبل مرسل كل عدل في كل عصر قال عيسى بن ابان



لا يقبل الا مراسيل من كان من ائمة النقل مشهورا باخذ الناس العلم منه

فان لم يكن كذلك وكان عدلا يقبل مسنده ويتوقف مرسله الى ان يعرض

على اهل العلم وقال ابو بكر الرازي لا يقبل ارسال من بعد القرون الثلثة

الا اذا اشتهر بانه لا يروي الا عمن هو عدل ثقة الا ان يروي الثقات

مرسله الضمير راجع الى من دون كما رووا مسنده استثناء من قوله

فقد اختلف فيه يعني لا اختلاف بين اصحابنا في مثل ارسال محمد بن

الحسن وامثاله وقال الشافعي لا اقبل المراسيل غير القرن الاول الا اذا

تايد باية او سنة مشهورة او موافقة قياس او قول صحابي او تلقته

الامة بالقبول وثبت اتصاله بوجه اخر كمراسيل سعيد بن المسيب فاني



تتبعتها فوجدتها مسانيد والمسند اقسام ثلثة لانه اما ان يكون
اتصاله في كل عهد برواية جمع لا يمكن تواطؤهم على الكذب ولا بل
يصير كذلك بعد القرن الاول او لا يصير كذلك فالاخير خبر الواحد و
الثاني خبر المشهور والاول متواتر المتواتر التواتر لغة التتابع وهو اي
المتواتر في الاصطلاح ما يرويه قوم لا يحصى عددهم هذا الشرط عند
البعض والجمهور على انه ليس بشرط ولا يتوهم تواطؤهم واتفاقهم على
الكذب لكثرتهم وعدالتهم هذا ايضا شرط عند البعض وليس بشرط
عند الجمهور وتباين اماكنهم هذا ايضا شرط عند البعض وليس بشرط
عند الجمهور هذا هو الذي يعرف به المتواتر مطلقا ولما كان الغرض
ههنا بيان المتواتر من السنة لا المتواتر مطلقا قال ويدوم هذا الحد

الى ان يتصل بك المروى عن رسول عليه السلام حتى لو انقطع عن هذا

الحد فى زمان لم يكن متواترا وذلك اى التواتر الذى علم من تعريف

المتواتر بما ذكر مثل نقل القران والصلوات الخمس واعداد الركعات و

مقادير الزكوة وما اشبه ذلك كالحج وصيام رمضان وانه اى المتواتر

يوجب علم اليقين بمنزلة العيان تاكيد لما قبله وهو مذهب الجمهور وقال

النظام وابو عبد الله البلخى من الفقهاء انه يوجب علم الطمانية اى الذى

تطمئن اليه القلوب هو فوق الظن دون اليقين علما ضروريا فان العلم

به حاصل لمن لا يقدر على الكسب والاستدلال وقال قوم انه يوجب علم

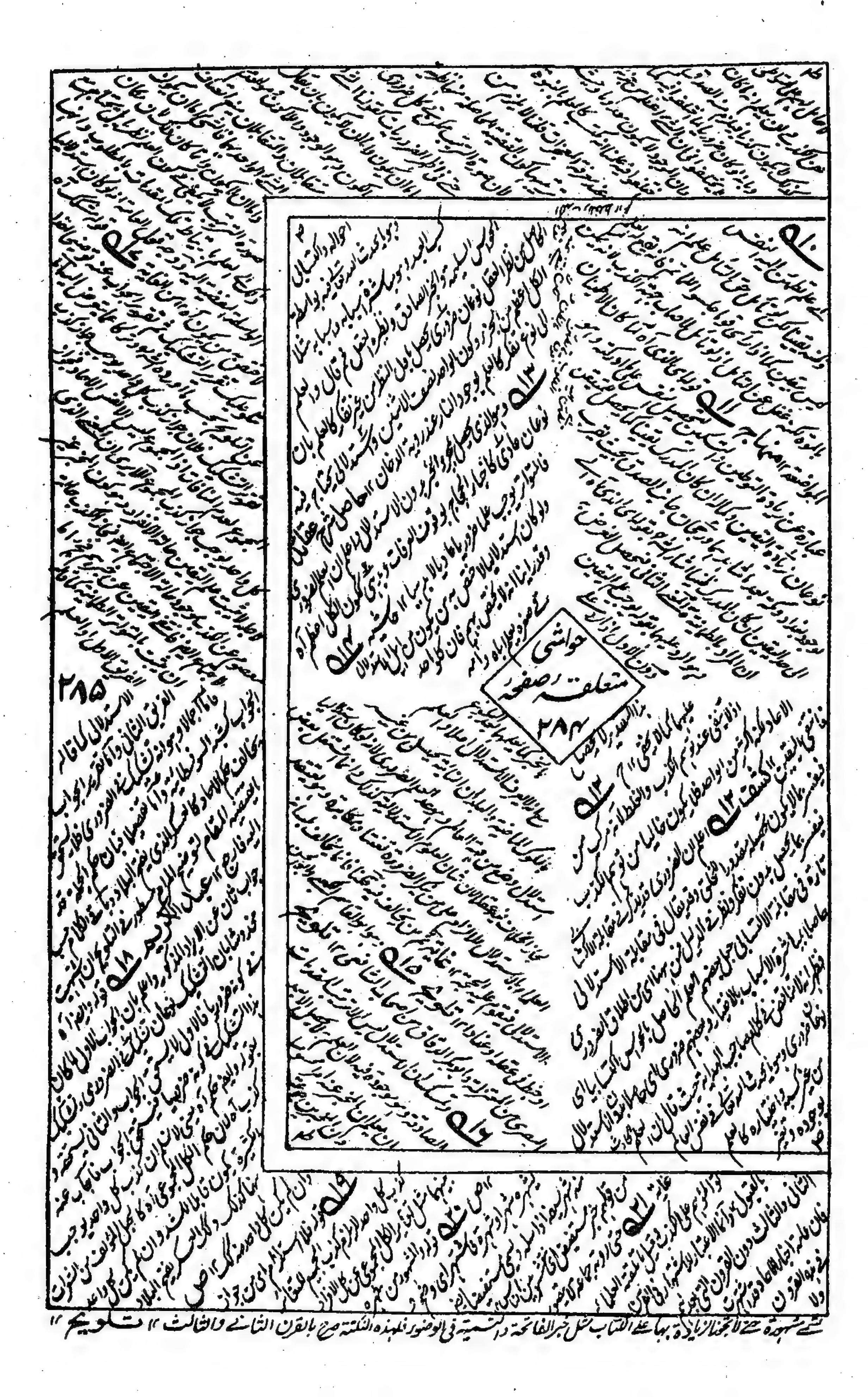
اليقين علما استدلاليا وفيه اشارة الى دفع ما يقال مشككا انه كيف

يوجب علم اليقين مع جواز كذب كل واحد من احاده الموجب لكذب

الجميع لان هذا تشكيك فى الضرورى فلا يستحق الجواب وايضا حكم الكل

المجموعى قد يغاير حكم الكل الافرادى فلا استلزام والخبر المشهور وهو

ما كان من الاحاد فى الاصل ثم انتشر فى القرن الثانى فصار بنقله


حواشی
متعلقہ صفحہ
۲۸۴
۲۸۵



قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب وهم اي القوم الناقلون اهل القرن الثاني ومن بعدهم اي من القرن الثالث ولما كان للمتوهم ان يقول اذا كان هذا الخبر في الاصل خبر الواحد فلا ينفع صيرورته مشهورا بعده في كونه راجحا على خبر الواحد كما ذهب اليه بعض الشافعية فقال و اولئك اي اهل القرن الثاني والثالث قوم ثقات ائمة لا يتهمون بالكذب فصار الخبر بشهادتهم وتصديقهم بصدقه فانه لما رووه فقد صدقه قوم وشهدوا بصدقه اذ لو كان لهم ترددا فيه لما نقلوه بمنزلة المتواتر حتى قال ابو بكر الجصاص ومن تبعه انه اي المشهور احد قسمي المتواتر فيفيد علم اليقين لكن بطريق الاستدلال لا بطريق الضرورة وقال عيسى بن ابان انه يوجب علم الطمانينة لا علم اليقين فيكون دون المتواتر

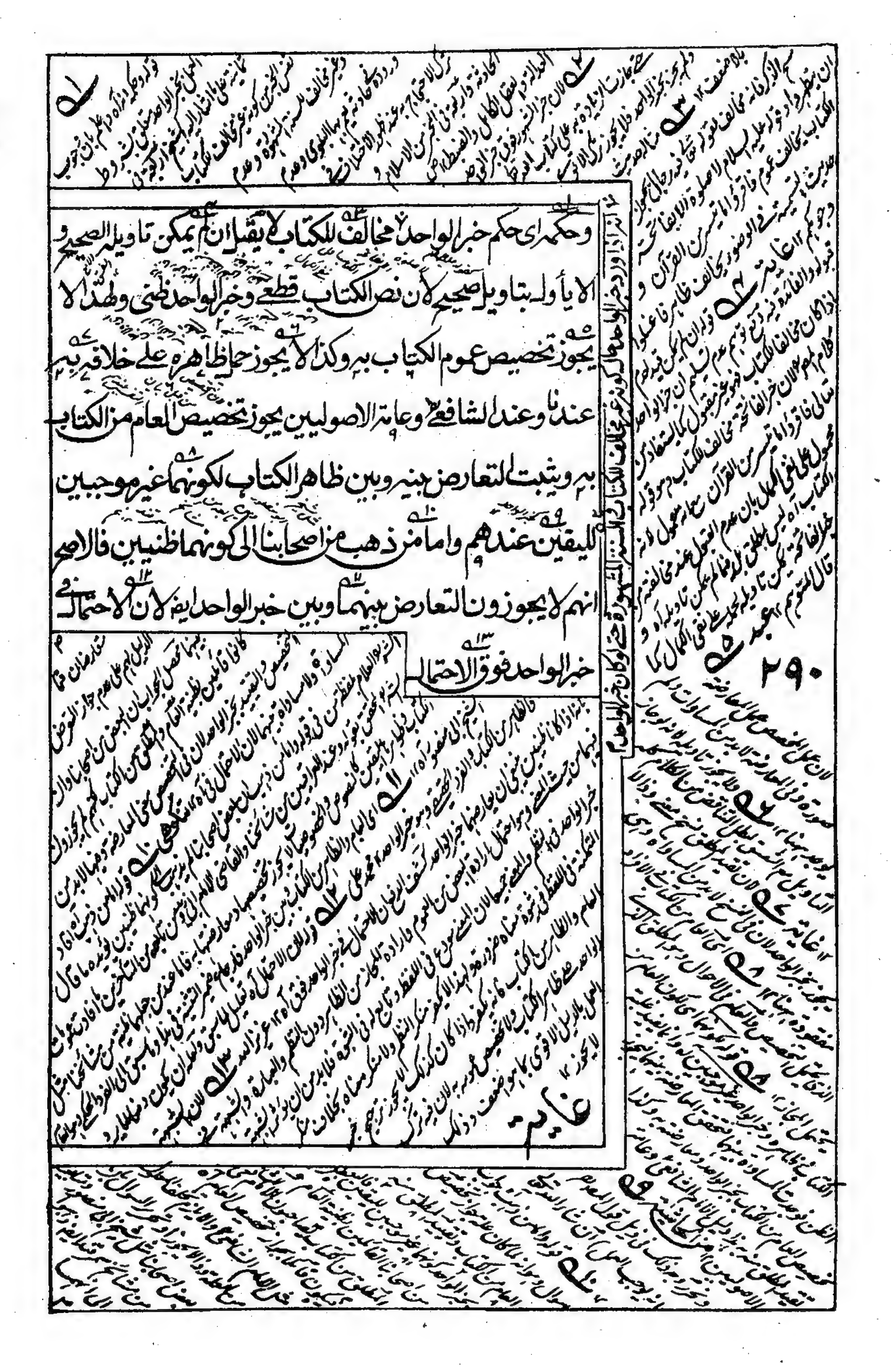


وفوق الاحاد حتى يجوز به الزيادة على الكتاب التي هي بمنزلة النسخ وان
لم يجز به النسخ مطلقا ويضلل جاحده ولا يكفر هذا قول عيسى واتباعه
ويفهم منه ان جاحده يكفر عند الجصاص واتباعه فيكون ثمرة الخلاف
هذا وهو موافق لما قال ابو اليسر ان حاصل الاختلاف راجع الى الاكفار وبعض
شمس الائمة على ان جاحده لا يكفر اتفاقا واليه اشار في الميزان وعلى هذا
يظهر اثر الاختلاف في الاحكام وهو اي مذهب عيسى ابن ابان الصحيح عندنا
لان المشهور بشهادة السلف لا بنفسه كالمتواتر صار حجة لا لافادة
اليقين بل للعمل به فيكون بهذا الوجه بمنزلة المتواتر فالمشهور بملاحظة كونه
خبر الواحد في الاصل كان فيه شبهة لكنها اندفعت بشهادة السلف فيكون
دون المتواتر وفوق الاحاد فصحت الزيادة به اي بالمشهور على كتاب الله
وهو اي الزيادة وتذكير الضمير باعتبار الخبر اعني قوله نسخ معنى عندنا
خلافا للشافعي وذلك لانه متواتر معنى فيجوز به الزيادة التي هي النسخ
معنى ولا يجوز به نسخ النظم لانحطاط درجته عنه صورة وذلك لان
الزيادة بيان من حيث انها تبين محتمل اللفظ ونسخ من حيث انها ترفع
الاطلاق وتبدله بالتقييد ثم ان الزيادة لو كانت بيانا محضا كبيان

التفسير للمجمل جازت بالمتواتر والمشهور والاحاد ولو كانت نسخا
محضا لم تجز الا بالمتواتر لاشتراط المماثلة فيه ولما كانت بيانا من وجه
ونسخا من وجه جوزناها بالمشهور الذي هو بين المتواتر والاحاد وفهم
منه انه لما كان من المتواتر عند الجصاص كان النسخ المحض به جائزا كما
يجوز بالمتواتر فتكون ثمرة الخلاف بينه وبين عيسى بن ابان هذا لكن
انما يصح لو ثبت ان الجصاص جوز النسخ المحض بكل واحد من قسمي المتواتر
وذلك اي الزيادة على النص بالخبر المشهور مثل الزيادة بحديث الرجم
فانه زيد الرجم في حق المحصن بقوله عليه السلام الثيب بالثيب جلد مائة
ورجم بالحجارة على قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا الاية ومثل زيادة
المسح على الخفين فانه زيد على قوله تعالى وارجلكم ومثل زيادة التتابع في
صيام كفارة اليمين فانه زيد بقراءة ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات
وكانت قراءته مشهورة فيجوز الزيادة بها والزيادة في هذه الاحكام نسخ لها
من حيث ان الامر بالجلد يتناول المحصن وغيره وكذا غسل الرجل يتناول حالة
التخفف وغيره وكذا الصيام المطلق يوجب جواز التفرق والتتابع فالتقييد
بغير المحصن وبغير التخفف وبالتتابع نسخ لهذه النصوص في حق المحصن والمتخفف



والمتفرق ولما كان ثبوت حجية الخبر المشهور بشهادة السلف يوهم
كونه مثل المتواتر من كل وجه فيلزم ان يكون موجبا للعلم اليقيني دفع
بقوله لكنه اي الخبر المشهور لما كان من الاحاد في الاصل يثبت به اي بكونه
في الاصل من الاحاد شبهة سقوط بها اي بتلك الشبهة علم اليقين وبقي
علم الطمانية بالشهادة وخبر الواحد وهو الذي يرويه الواحد او الاثنان
فصاعدا ولا عبرة للعدد فيه بعد ان يكون دون المشهور في القرن الثاني
والثالث والمتواتر وهذا دفع لما يتوهم من لفظ خبر الواحد انه لو رواه
اثنان فصاعدا يلزم ان يخرج من هذا الصنف ونفي كونه من المتواتر
بعد نفي كونه من المشهور لتنصيص النفي بالامرين المذكورين



وحكمه اي حكم خبر الواحد المخالف للكتاب لا يقبل ان لم يمكن تاويله الصحيح و
الا أي او لا بتاويل صحيح لان نص الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني وهذا لا
يجوز تخصيص عموم الكتاب به وكذا لا يجوز حمل ظاهره على خلافه به
عندنا وعند الشافعي وعامة الاصوليين يجوز تخصيص العام من الكتاب
به ويثبت التعارض بينه وبين ظاهر الكتاب لكونهما غير موجبين
لليقين عندهم واما من ذهب من اصحابنا الى كونهما ظنيين فالاصح
انهم لا يجوزون التعارض بينهما وبين خبر الواحد ايضا لان الاحتمال في
خبر الواحد فوق الاحتمال



في العام ...... مثلا فاذا اعتبرت مخالفته بالخبر المشهور فمخالفته

بالخبر المتواتر اولى بالاعتبار في حادثة ظرف لقوله ورد لا تعم بها اى

بتلك الحادثة البلوى حتى لو كان وروده فيما يعم به لا يقبل لان النبي عليه السلام

فيما عم به البلوى لم يقتصر على مخاطبة الاحاد بل يلقيه الى عدد قد يحصل

به التواتر مبالغة في الشياعة فاذا لم يشتهر علم انه سهو او منسوخ وعند

عامة الاصوليين يقبل اذا صح سنده وهو مذهب الشافعي واهل الحديث

ولم يظهر من الصحابة الاختلاف فيها اي في الحادثة وترك المحاجة به

اي بخبر الواحد يعني لا يكون خبر الواحد متروك المحاجة به عند ظهور

الاختلاف حتى لو تركوها على هذا التقدير يكون مردودا عند بعض

المتقدمين وعامة المتأخرين خلافا لغيرهم من الاصوليين واهل الحديث

مثاله ما روي عن زيد بن ثابت عن النبي عليه السلام انه قال الطلاق بالرجال

وقد اختلف الصحابة في هذه المسئلة وتكلموا بالرأي وتركوا الاحتجاج

به فدل ذلك على انه غير ثابت او منسوخ او مؤول بان ايقاع الطلاق الى

الرجال واما مثال ما ورد في حادثة تعم بها البلوى فما روي عن ابي هريرة رض

ان النبي عليه السلام كان يجهر بالتسمية فانه لما شذ مع اشتهار الحادثة اعلم

واما مثال المخالفة للخبر المشهور فما روى ان النبي عليه السلام قضى بشاهد و
يمين الطالب فانه مخالف للخبر المشهور وهو ما روى انه عليه السلام قال البينة
على المدعي واليمين على من انكر واما مثال المخالفة للكتاب فما روى انه
عليه السلام قال لا صلوة الا بفاتحة الكتاب فانه مخالف لعموم قوله تعالى فاقرؤا
ما تيسر من القرآن انه اي خبر الواحد يوجب العمل ولا يوجب علم اليقين و
لا الطمانية بل الظن هذا عندنا وذهب احمد واكثر اصحاب الحديث الى
ان اخبار الآحاد الصحيحة توجب علم اليقين وقيل لا يوجب العلم ولا العمل
في غير المعاملات بشروط اي يوجب العمل حال كونه ملصقا بشروط تراعى في المخبر



كما كان ملصقا بشروط اربعة مذكورة في الخبر وهي اي تلك الشروط
اربعة الاسلام لان الكفر يورث تهمة زائدة في الخبر لعداوة الكفرة و
سعيهم في هدم اركان الاسلام بادخال ما ليس منه فيه والعدالة وهي الانزجار
عن المحظورات لانه يترجح بها جهة صدقه والعقل الكامل لان الخبر كلام
وضع لاظهار المعنى وذلك لا يعتبر الا بالعقل والضبط وهو سماع
الكلام كما هو حقه ثم فهم معناه ثم حفظه ثم الثبات عليه وانما اشترط
لان الصدق لا يحصل بدون الضبط واذا كان كذلك فلا يجب العمل بخبر
الكافر لفقد الشرط الاول وخبر الفاسق لفوات الشرط الثاني وخبر الصبي
لعدم العقل الكامل وخبر المعتوه لانه كالصبي وخبر الذي اشتد غفلته
او مسامحته اي عدم المبالات بالسهو والخطاء

٢٩٣

او مجازفة اي التكلم من غير خبرة وتيقظ لعدم الشرط الرابع والمستور

كالفاسق فلا يكون خبره حجة في باب الحديث ما لم يظهر عدالته واحترز

به عن باب القضاء فان القاضي لو قضى بشهادة المستور جاز عند ابي حنيفة

نظرا الى العدالة الظاهرة الا في الصدر الاول متصل بقوله لا يكون خبره

حجة والمراد به القرون الثلثة قرن الصحابة والتابعين وتابعيهم على ما بين

من ان العدالة اصل فيهم بقوله عليه السلام خير القرون قرني ثم الذين يلونهم

ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب وروى الحسن عن ابي حنيفة رح انه اي

المستور مثل العدل فيما يخبر عن نجاسة الماء وهذا ظاهر على مذهبه رح

فانه يجوز القضاء بشهادة المستورين اذا لم يطعن الخصم فيهم لثبوت

عدالتهم ظاهرا لقوله عليه السلام المسلمون عدول بعضهم على بعض وذكر

اي ذكر محمد في كتاب الاستحسان انه اي المستور مثل الفاسق فيه وهو الصحيح

لانه لا بد من اشتراط

العدالة لترجح جانب الصدق



فی الخبر وما کان شرطا لا یکفی وجوده ظاهرا لکن قال العبد ان لم
تدخل الدار الیوم فانت حر ثم مضی الیوم فقال العبد لم ادخل وقال المولی
دخلت فالقول قول المولی لان عدم الدخول شرط فلا یکفی بثبوته ظاهرا
لنزول العتق وقال محمد فی الفاسق والحاصل انه یخبر بنجاسة الماء انه ای الشان
یحکم السامع رأیه ای یجعل السامع رأیه حاکما فان وقع فی قلبه ای السامع
انه کان فی اکبر رأیه انه ای المخبر صادق فی الخبر تیمم السامع ولا یتوضأ
لان اکبر الرأی فیما یبنی علی الاحتیاط بمنزلة الیقین من غیر اراقة الماء
فان اراق فهو احوط للتیمم لاحتمال کونه کاذبا فیتحقق الضرورة للبیعة
حین الاراقة قطعا وعند عدمها ظنا فالاراقة ثم التیمم احوط وان کان
اکبر رأیه انه کاذب یتوضأ به ولا یتیمم لان طهارة الماء ثبت یقینا
فلا حاجة الی ضم التیمم الیه وفی خبر الکافر والصبی والمعتوه اذا وقع فی
قلب السامع صدقهم بنجاسة الماء یتوضأ ولا یعمل بخبرهم ولا یتیمم

لان هؤلاء ليس لهم ولاية على انفسهم فليس لهم ولاية الالزام على الغير

ايضا فان اراق السامع الماء ثم تيمم فهو افضل لان احتمال صدقه ثم باق

ان تيمم من غير اراقة وصلى لا يجوز صلوته وفي المعاملات التي تنفك عن

معنى الالزام اي ليس فيه الالزام اصلا احترز به عما هو الزام محض من حقوق

العباد كالحقوق التي تجري فيها الخصومات فانه يشترط فيه العدد ولفظ

الشهادة والاهلية بالولاية اما العدد فلان اطمينان القلب بقول الاثنين

اكثر منه بقول الواحد ولان الواحد يعارضه البراءة الاصلية فيترجح الصدق

بانضمام شاهد اخر اليه واما لفظ الشهادة فلانها تنبئ عن كمال العلم لان

المشاهدة هي المعاينة والعلم شرط في الشهادة واما الولاية فلانها تتضمن

كون المخبر حرا عاقلا بالغا متمكنا من تنفيذ القول على الغير والشاهد له

ولاية على المشهود عليه كالقاضي له ولاية على المقضي عليه والكافر ليس من اهل

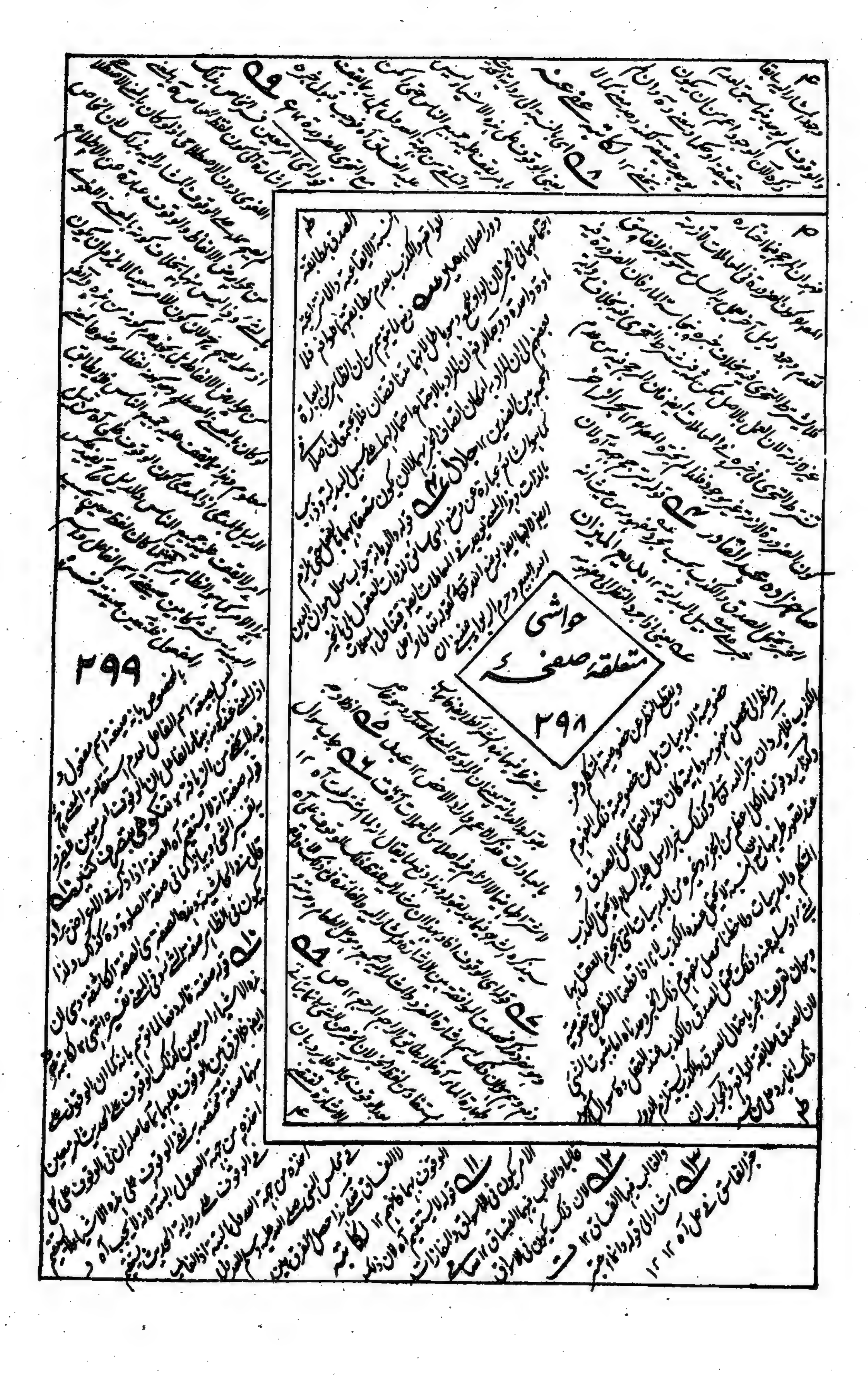
الالزام وكذا الصبي والمعتوه عند عامة المشائخ لانهما لا ولاية لهما على انفسهما

فكيف على غيرهما واحترز به ايضا عما فيه الزام من وجه كعزل الوكيل فانه الزام

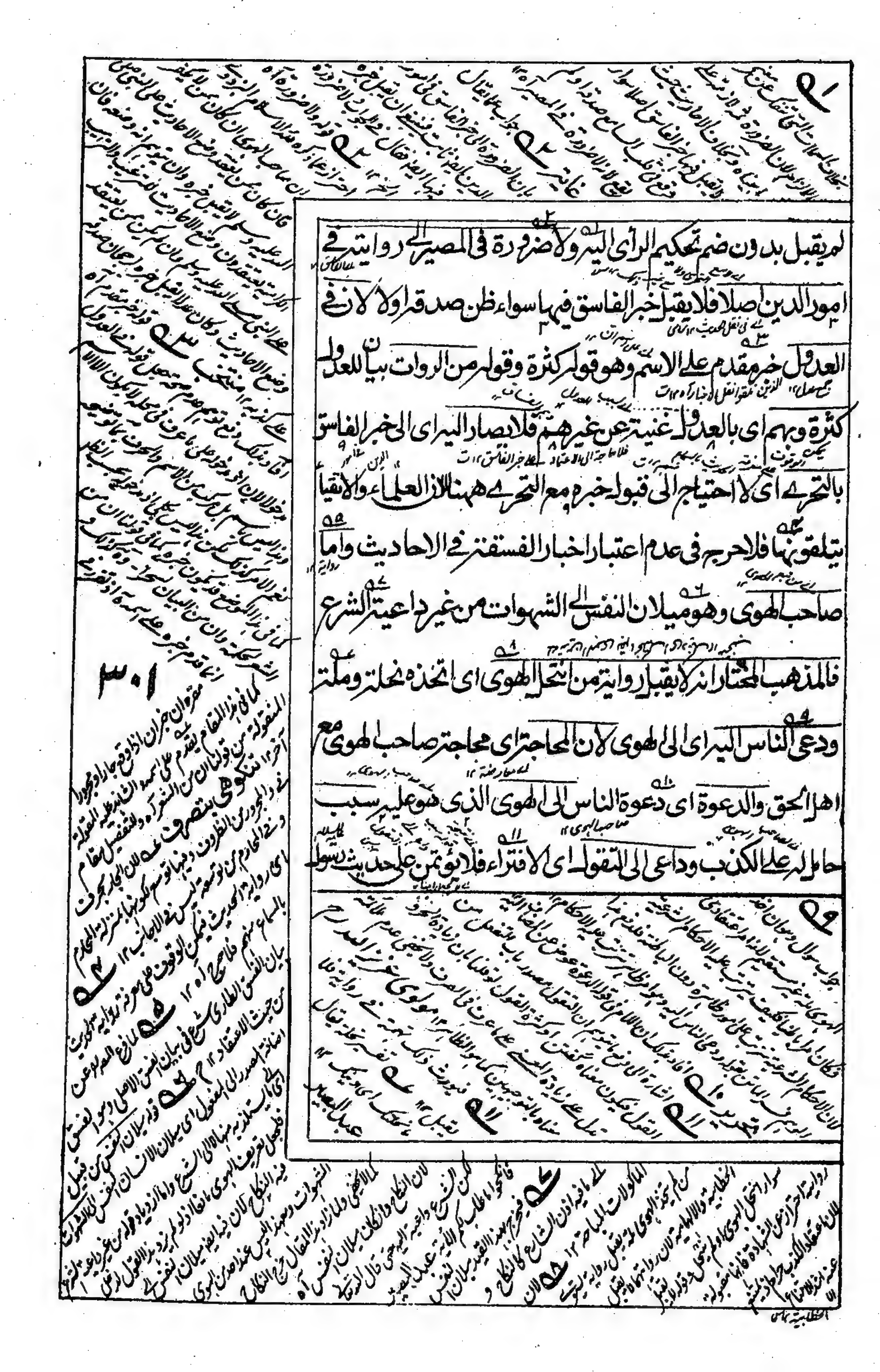


من حيث انه يبطل عمله في المستقبل وليس بالزام من حيث ان الموكل يتصرف
في حق نفسه فيشترط فيه احد شطري الشهادة اما العدالة والعدد
عند ابي حنيفة رعاية لشبه الالزام وعدمه كالوكالة والمضاربات والاذن
في التجارات يعتبر خبر كل مميز عدلا او لا بالغا كان او لا مسلما كان او لا لعموم
الضرورة الداعية الى سقوط سائر الشرائط حتى اذا اخبره صبي او كافر او
فاسق ان فلانا وكله او اذن له يجوز له ان يشتغل بالتصرف بناء على خبره
فان الانسان قلما يجد الشخص المستجمع لتلك الشرائط ليبعثه الى
وكيله بخبر الوكالة او الى غلامه بخبر الاذن بل المتعارف بعث الصبيان و
العبيد لذلك والعدول قلما ينتهضون دائما للمعاملات الخسيسة فلو
اعتبرت تلك الشرائط لتعطلت المصالح وفيه من الحرج ما لا يخفى ولا
دليل مع السامع يعمل به سوى هذا الخبر فتبين وجه كون
الضرورة لازمة ههنا بخلاف خبر الفاسق بنجاسة الماء لان العمل بالاصل
ممكن ثمه فلم تكن الضرورة لازمة هناك فوجب ضم تحكيم الرأي اليه واعلم
انه ذكر فخر الاسلام في موضع كتابه ان اخبار المميز يقبل في مثل الوكالات
والهدايا من غير انضمام التحري وفي موضع اخر انه اشترط التحري وهو

المذكور في كلام الإمام السرخسي وذكر محمد هذا القيد في كتاب الاستحسان
ولم يذكر في الجامع الصغير فقيل يجوز ان يكون المذكور في كتاب
الاستحسان تفسير لهذا فيشترط ويجوز ان يشترط استحسانا
ولا يشترط رخصة ويجوز ان يكون في المسئلة روايتان كذا في التلويح
فتامل وتعرف ولان اعتبار هذه الشرائط المذكورة ليترجح جهة الصدق
في الخبر فيصلح الخبر بسببه ان يكون ملزما وذلك فيما يتعلق به اللزوم
بخلاف الخبر فيما نحن فيه لانه غير ملزم لان العبد والوكيل لا يلزمهما الإقدام
على التصرف فشرطناها اى تلك الشروط فيما يتعلق به اللزوم من امور الدين
والديانة دون ما لا يتعلق به اللزوم من المعاملات وانما اعتبر خبر الفاسق
في حل الطعام وحرمته وطهارة الماء ونجاسته اذا تأيد باكبر الرأي ولم
يعتبر في رواية الحديث لان ذلك اى الوقوف على هذه الاشياء امر خاص
اى امر معين مخصوص صفته انه لا يستقيم تلقيه من جهة العدول
البتة لانه لا يجب ان يقف عليه جميع الناس بل يجوز ان يقف عليه الفاسق
بل هو الشائع بخلاف رواية الحديث فوجب التحري في خبره اى خبر
الفاسق للضرورة وهذا دفع لما يقال انه لما اشترطت هذه الشرائط في


حواشي
متعلقة صفحه
٢٩٨

امور الدين لما يتعلق بها من اللزوم ينبغي ان لا يقبل خبر الفاسق في
الاخبار بنجاسة الماء ونحوها وان تأيد باكبر الرأي لانه من امور الدين
كما لا يقبل خبر الكافر والصبي ولكونه اي الفاسق وهو عطف على قوله
للضرورة مع الفسق اهلا للشهادة وانتفاء التهمة اي تهمة الكذب في
خبره وهذا عطف على قوله ولكونه اي اعتبر خبر الفاسق مع التحري للضرورة
ولكل واحد من هذين الامرين المستلزمين لاعتباره حيث يلزم اي
الفاسق بخبره ما يلزم غيره من الاقدام والاجتناب اي ليس خبره ملزما على
الغير ابتداء فانتفت التهمة بخلاف الكافر والصبي فان الكافر ليس باهل
للشهادة على المسلم والصبي ليس باهل للشهادة اصلا ولم يلزمهما بخبرهما
ما يلزم غيرهما اما الكافر فلعدم كونه مخاطبا بالشرائع فلو اعتبر خبره كان
الخبر ملزما ابتداء واما الصبي فلانه لم يلزمه الخبر به فيصير الزاما ابتداء
ايضا الا ان هذه الضرورة غير لازمة دفع لما يتوهم من انه يلزم قبول خبر الفاسق
من غير وجوب التحري لان العمل بالاصل ممكن وهو اي العمل به الحكم
بطهارة الماء مثلا لان الماء طاهر في الاصل اي في اصل الخلقة واذا كان
كذلك فقد ثبت انا لم نجعل الفسق هدرا بل اعتبر من وجه حيث



لم يقبل بدون ضم تحكيم الرأى اليه ولا ضرورة فى المصير الى روايته فى

امور الدين اصلا فلا يقبل خبر الفاسق فيها سواء ظن صدقه او لا لان فى

العدول جمع عدل خبر مقدم على الاسم وهو قوله كثرة وقوله من الرواة بيان للعدول

كثرة وبهم اى بالعدول غنية عن غيرهم فلا يصار اليه اى الى خبر الفاسق

بالتحرى اى لا احتياج الى قبول خبره مع التحرى ههنا لان العلماء والاتقياء

يتلقونها فلا حرج فى عدم اعتبار اخبار الفسقة فى الاحاديث واما

صاحب الهوى وهو ميلان النفس الى الشهوات من غير داعية الشرع

فالمذهب المختار انه لا يقبل روايته من انتحل الهوى اى اتخذه نحلة وملة

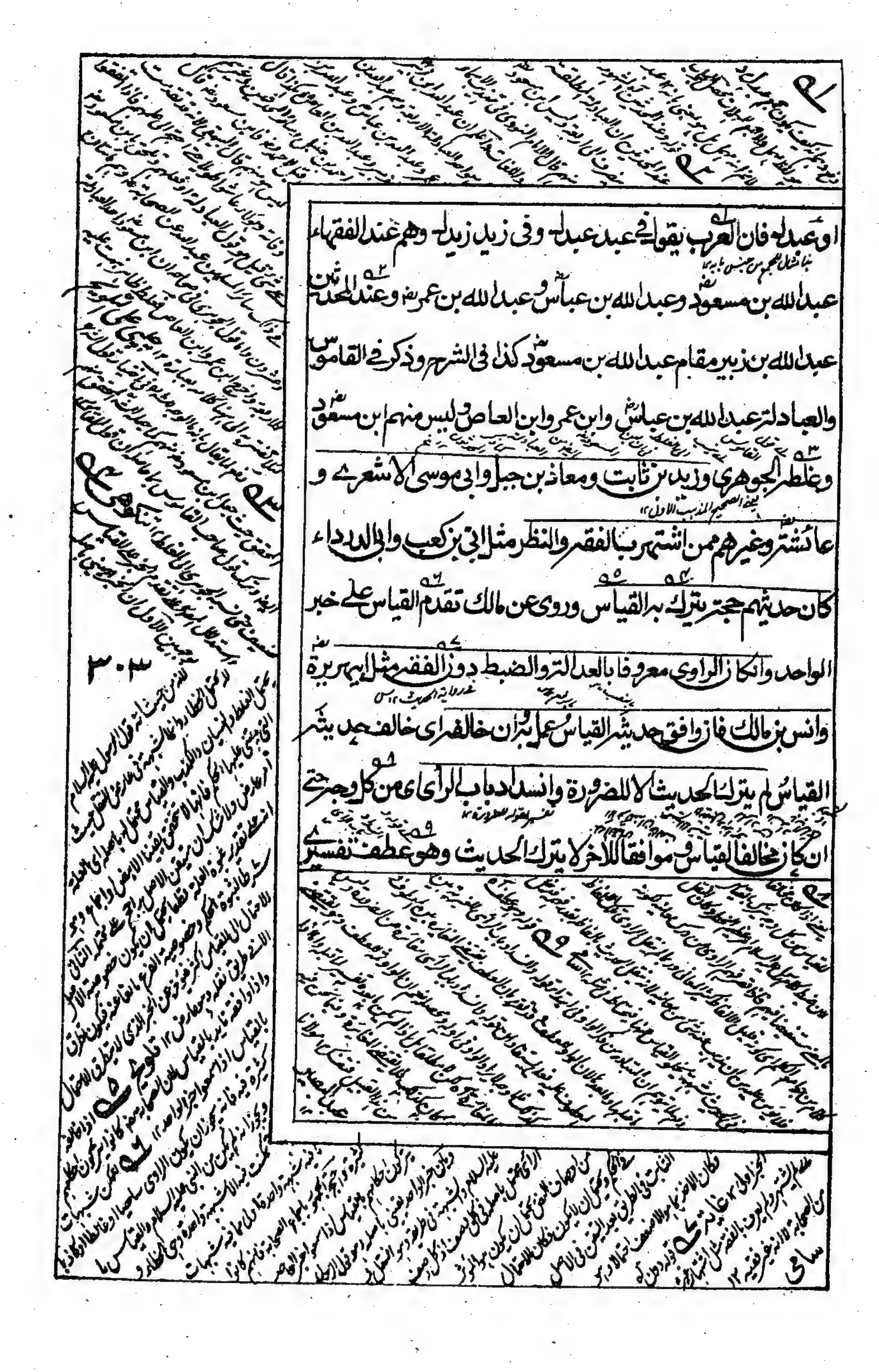
ودعى الناس اليه اى الى الهوى لان المحاجة اى محاجة صاحب الهوى مع

اهل الحق والدعوة اى دعوة الناس الى الهوى الذى هو عليه سبب

حامل له على الكذب وداع الى التقول اى الافتراء فلا يؤتمن على حديث رسول



اعلم أن صاحب الهوى اما كافر كالغلاة من الروافض واما فاسق فالجمهور
على رد شهادة الكافر وروايته وعلى قبول شهادة الفاسق واما روايته
فقيل مقبولة على الاطلاق وقيل يقبل اذا كان عدلا ثقة ولم يكن داعيا الى
هواه ولا يقبل اذا كان هواه كذلك وهو اختيار الشيخ وهو مذهب اهل
الفقه والحديث وذهب البعض الى قبول شهادة الكافر وروايته والبعض
الى عدم قبول شهادة الفاسق وروايته واذا ثبت ان خبر الواحد حجة
قلنا هذا شروع في بيان شرائط تقدم خبر الواحد على القياس بعد ما
تبين كونه حجة ان كان الراوي معروفا بالفقه والتقدم في الاجتهاد كالخلفاء
الراشدين والعبادلة الثلثة جمع عبد كالنساء للمرءة



او عبدله فان العرب يقولون في عبد عبدلة وفي زيد زيدلة وهم عند الفقهاء

عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وعند المحدثين

عبد الله بن زبير مقام عبد الله بن مسعود كذا في الشرح وذكر في القاموس

والعبادلة عبد الله بن عباس وابن عمر وابن العاص وليس منهم ابن مسعود

وغلط الجوهري وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وابي موسى الاشعري و

عائشة وغيرهم ممن اشتهر بالفقه والنظر مثل ابي بن كعب وابي الدرداء

كان حديثهم حجة يترك به القياس وروي عن مالك تقدم القياس على خبر

الواحد وان كان الراوي معروفا بالعدالة والضبط دون الفقه مثل ابي هريرة

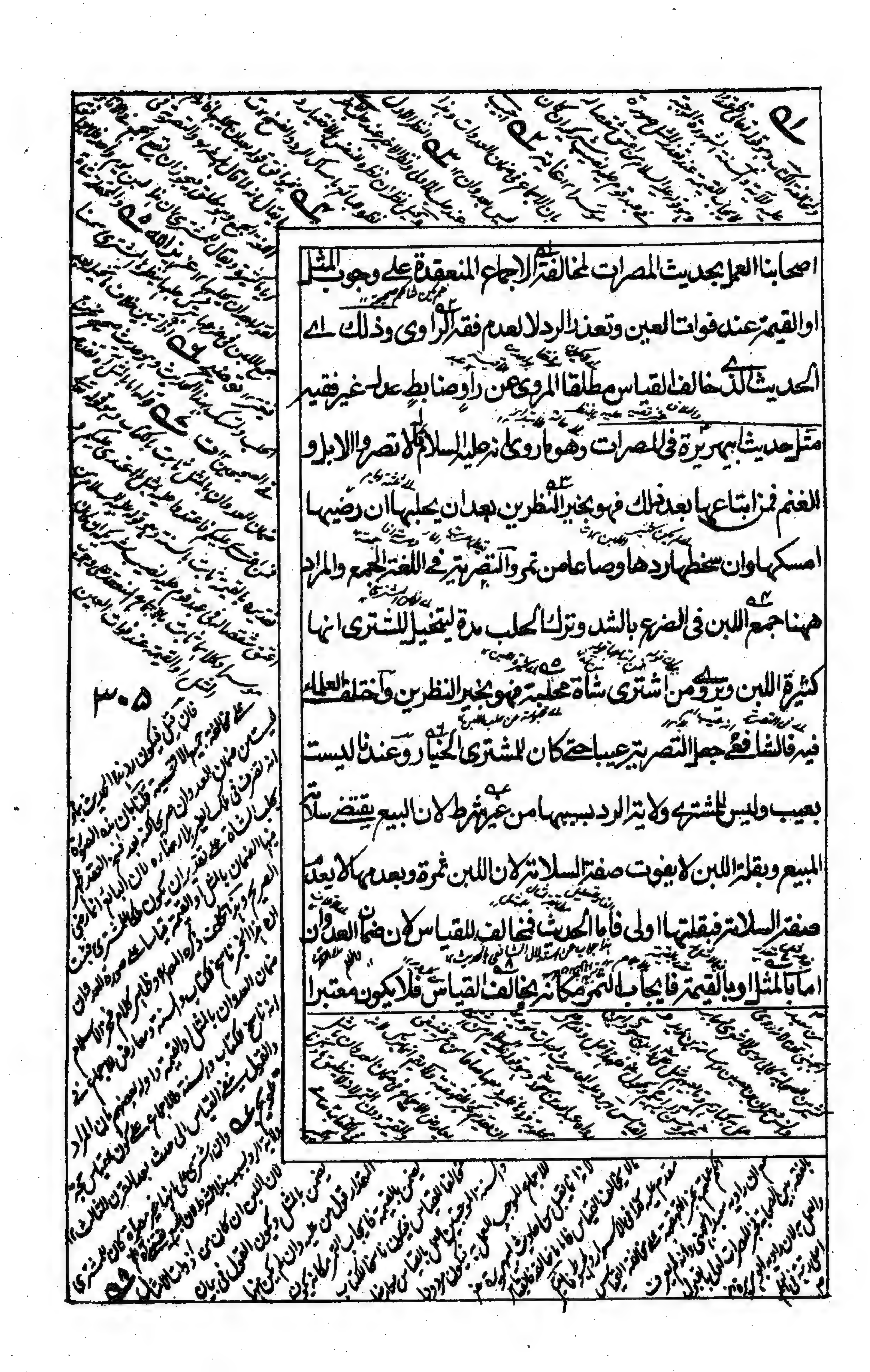
وانس بن مالك فان وافق حديثه القياس عمل به وان خالفه اي خالف حديثه

القياس لم يترك الحديث الا للضرورة وانسداد باب الرأي من كل وجه حتى

ان كان مخالفا للقياس من وجه وموافقا للآخر لا يترك الحديث وهو عطف تفسيري

٣٠٣

لقوله للضرورة وبيان ذلك ان النقل بالمعنى شائع ويجوز ان ينقل الراوي
بعبارة لا يحتمل المعنى الذي حمل الفاظ النبي عليه السلام لانه اوتي اليه جوامع
الكلم فتمكن في هذا الحديث شبهة زائدة يخلو القياس عنها فان الشبهة
فيه ليس الا في الوصف الذي هو اصل القياس وههنا تمكنت في المتن والاتصال
جميعا فكان فيه شبهتان وفي القياس شبهة واحدة فيترجح القياس ح
لعلة الشبهة هذا مذهب عيسى بن ابان واختاره كثير من المتأخرين و
ذهب الكرخي وتبعه كثير من العلماء الى عدم اشتراط فقه الراوي لتقدم
الخبر على القياس وقالوا لم ينقل هذا القول عن اصحابنا بل المنقول عنهم ان
خبر الواحد مقدم على القياس الا ترى انهم عملوا بخبر ابي هريرة في الصائم اذا
اكل وشرب ناسيا وان كان مخالفا للقياس حتى قال ابو حنيفة لولا الرواية لقلت
بالقياس وقالوا ايضا لم يثبت ان ابا هريرة لم يكن فقيها بل كان فقيها [illegible]



اصحابنا العمل بحديث المصراة لمخالفته الاجماع المنعقد على وجوب المثل
او القيمة عند فوات العين وتعذر الرد لا لعدم فقه الراوي وذلك اي
الحديث الذي خالف القياس مطلقا المروي عن راو ضابط عدل غير فقيه
مثل حديث ابي هريرة في المصراة وهو ما روي انه عليه السلام قال لا تصروا الابل و
الغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها
امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر والتصرية في اللغة الجمع والمراد
ههنا جمع اللبن في الضرع بالشد وترك الحلب مدة ليتخيل للمشتري انها
كثيرة اللبن ويروى من اشترى شاة محفلة فهو بخير النظرين واختلف العلماء
فيه فالشافعي جعل التصرية عيبا حتى كان للمشتري الخيار وعندنا ليست
بعيب وليس للمشتري ولاية الرد بسببها من غير شرط لان البيع يقتضي سلامة
المبيع وبقلة اللبن لا يفوت صفة السلامة لان اللبن ثمرة وبعدمها لا يعدم
صفة السلامة فبقلتها اولى فاما الحديث فيخالف للقياس لان ضمان العدوان
اما بالمثل او بالقيمة فايجاب التمر مكانه يخالف القياس فلا يكون معتبرا



وان كان الراوي مجهولا ضبط المقام ان يقال الراوي اما معروف بالرواية
او مجهول والمعروف ان كان معروفا بالفقه يقبل خبره سواء وافق القياس او لا
وان لم يكن معروفا بالفقه فاما ان يوافق قياسا ما فيقبل والا فيرد واما
المجهول فاما ان يظهر حديثه في القرن الثاني او لا فان لم يظهر يجوز العمل به
في القرن الثالث لا بعده وان ظهر فاما ان يشهد السلف بصحته فيقبل او برده
فلا يقبل او سكتوا عنه فيقبل ايضا او يقبل البعض ويرده البعض مع نقل
الثقات عنه فان وافق القياس يقبل والا فلا يقبل لا يعرف الا بحديث
رواه او حديثين مثل وابصة بن معبد فانه روى ان رجلا صلى خلف الصفوف
وحده فامره النبي عليه السلام ان يعيده وسلمة بن المحبق بكسر الباء فانه روى
ان النبي عليه السلام قال فيمن وطى جارية امرأته فان طاوعته فهي له وعليه
مثلها وان استكرهها فهي حرة وعليه مثلها ولم يعمل بهذا الحديث لان القياس
الصحيح يرده فان روى عنه السلف وشهدوا بصحته او سكتوا عن الطعن فيه
بعد ما بلغتهم روايته صار حديثه مثل



حديث المعروف بالفقه والعدالة والضبط فيقبل ويقدم على القياس
وان اختلف فيه اي في حديثه اي في صحته بان قبل البعض ورده البعض
مع نقل الثقات عنه فكذلك اي كحديث المعروف عندنا مثل حديث معقل
بن سنان في بروع مات عنها هلال بن مرة وما سمى لها مهرا وما دخل بها
فقضى رسول الله عليه السلام بمهر مثل نسائها فقبله ابن مسعود ورده علي وقال
ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه فعملنا به لموافقة القياس فان الموت
عندنا كالدخول بدليل وجوب العدة ولم يعمل به الشافعي لما انه خالف القياس
عنده لان المعقود عليه عاد اليها سالما فلا يستوجب بمقابلته عوضا كما لو
طلقها قبل الدخول بها وجعل الرأي اولى من رواية هذا المجهول وان لم يظهر



في السلف الا الرد لم يقبل حديثه وصار مستنكرا فلا يجوز العمل به ان خالف

القياس وان لم يظهر حديثه في السلف فلم يقابل برد ولا قبول لم يجب العمل به

لكن العمل به جائز اذا وافق القياس وفائدة جواز العمل به مع ان الحكم ثابت بالقياس

اي هي جواز الاسناد اليه فلا يتمكن ما في القياس من منع هذا الحكم لكونه ثابتا

بالحديث لان العدالة اصل في ذلك الزمان قال النبي عليه السلام خير القرون

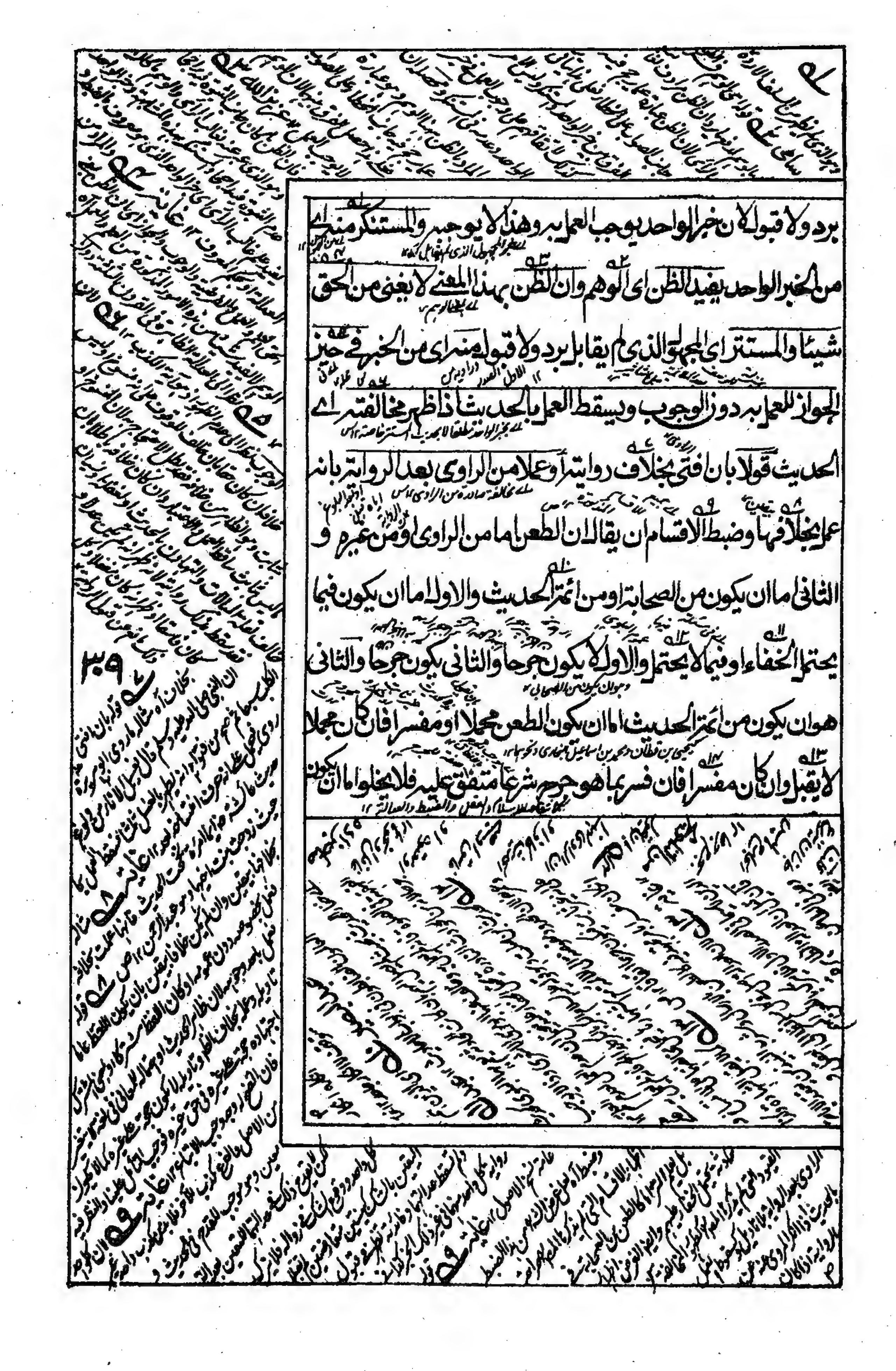
قرني الذين انا فيهم ثم الذين يلونهم الحديث ان رواية مثل هذا المجهول في زماننا

لا يحل العمل به لظهور الفسق في اهل ذلك الزمان فصار الخبر المتواتر يوجب علم

اليقين ويقابله الموضوع لانقطاع احتمال كونه حجة بالكلية والخبر المشهور

يوجب علم الطمانينة ويقابله المستنكر لان المشهور حجة يحتمل عدم الحجية والمستنكر

على عكسه وخبر الواحد يوجب علم غالب الراي ويقابله خبر المجهول الذي لم يقابل



برد ولا قبول لان خبر الواحد يوجب العمل به وهذا لا يوجبه والمستنكر منه اي
من الخبر الواحد يفيد الظن اي الوهم وان الظن بهذا المعنى لا يغني من الحق
شيئا والمستتر اي المجهول الذي لم يقابل برد ولا قبول منه اي من الخبر في حيز
الجواز للعمل به دون الوجوب ويسقط العمل بالحديث اذا ظهر مخالفته اي
الحديث قولا بان افتى بخلاف روايته او عملا من الراوي بعد الرواية بانه
عمل بخلافها وضبط الاقسام ان يقال ان الطعن اما من الراوي او من غيره و
الثاني اما ان يكون من الصحابة او من ائمة الحديث والاول اما ان يكون فيما
يحتمل الخفاء او فيما لا يحتمل والاول لا يكون جرحا والثاني يكون جرحا والثاني
هو ان يكون من ائمة الحديث اما ان يكون الطعن مجملا او مفسرا فان كان مجملا
لا يقبل وان كان مفسرا فان فسر بما هو جرح شرعا متفق عليه فلا يخلو اما ان يكون

الطاعن من اهل النصيحة لا من اهل التعصب كان جرحا والا لا يكون جرحا وما

ليس بطعن شرعا مذكور في اصول البزدوي والاول وهو ان يكون الطعن من الراوي

فاما ان يعمل بخلافه بلا تاويل بعد الرواية فحينئذ يكون جرحا وان عمل بخلافه قبلها او

لا يعلم التاريخ لا يكون جرحا واما ان عمل بخلافه بتاويل بان عمل ببعض محتملاته فانه

رد منه للباقي بطريق التاويل لا جرح واما ان انكرها فلا يخلو اما ان يكون

انكاره انكار جاحد مكذب بان قال ما رويت لك هذا الحديث قط او كذبت

علي فيسقط العمل به اتفاقا واما ان يكون انكاره انكار متوقف بان قال لا

اذكر اني رويته لك او لا اعرفه فهذا لا يكون جرحا عند البعض ويكون جرحا

عند البعض بعد الرواية كحديث عائشة ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن

وليها فنكاحها باطل ثم زوجت بعدها بنت اخيها عبد الرحمن وهو غائب

فلما انكحت فقد جوزت نكاح المرأة نفسها دلالة لان العقد لما انعقد

بعبارة غير المتزوجة من النساء



فلان ينعقد بعبارتها أولى ومن غيره اي للراوي من ائمة الصحابة والحال

ان الحديث ظاهر لا يحتمل الخفاء عليهم نحو ما روى عبادة بن الصامت عن النبي

عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام فانه لم يعمل به عمر وعلي ولا يمكن

خفاء هذا الحكم عليهما فيحمل على الانتساخ متعلق بالقسمين واختلفوا

فيما اذا انكر المروي عنه كحديث ايما امرأة نكحت نفسها الخ رواه سليمان

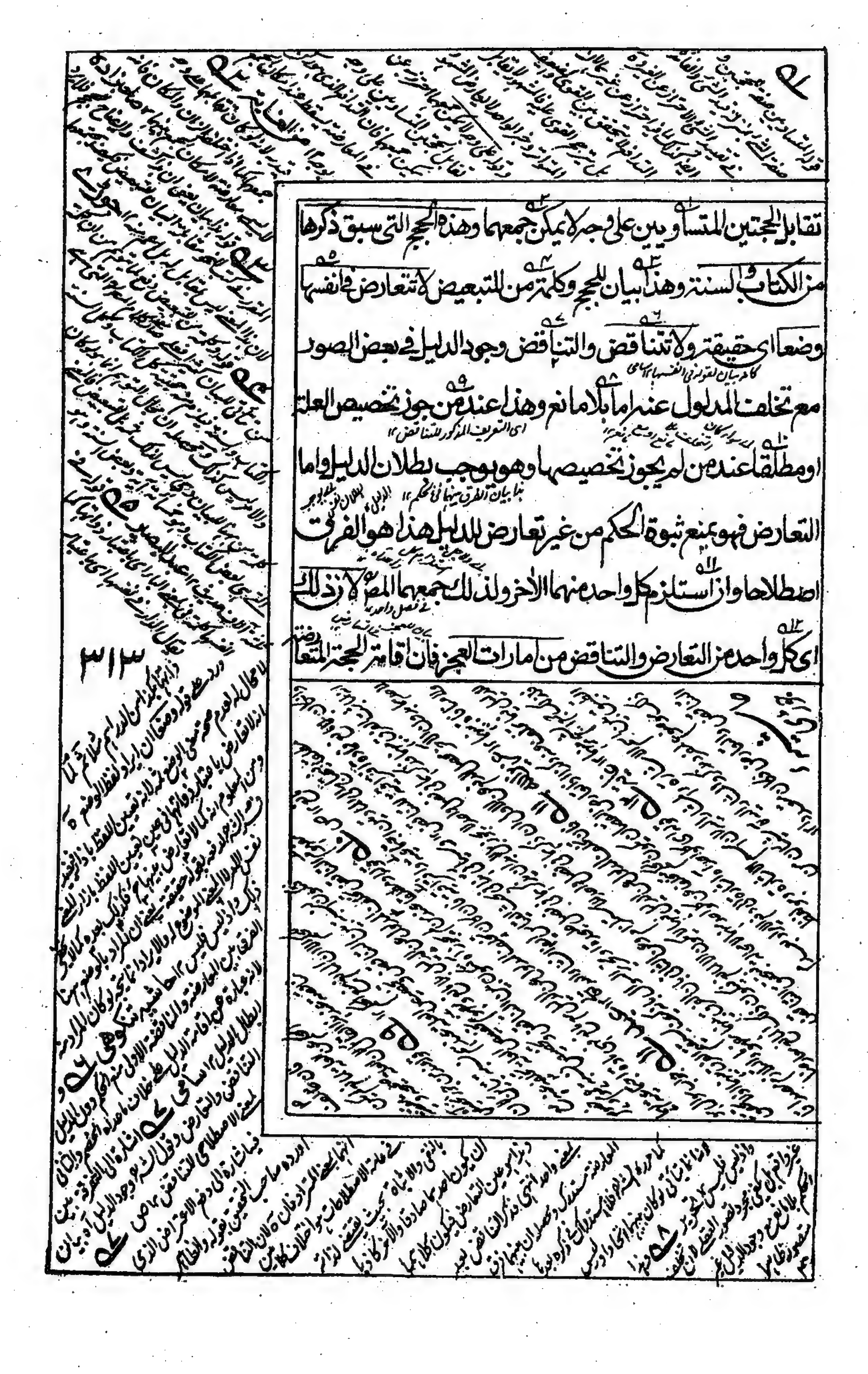
عن موسى الاشعري عن الزهري عن عروة عن عائشة وقد انكر الزهري قال

بعضهم يسقط العمل به وهو الاشبه وقد قيل ان هذا لـ سقوط العمل به

قول ابي يوسف خلافا لمحمد فان عنده لا يكون توقف المروي عنه في الرواية



للراوي جرحا وهو اي هذا الاختلاف بينهما فرع اختلافهما في شاهدين
شهدا على القاضي بقضية ادعى رجل بان القاضي قضى له على خصمه بكذا
والقاضي لم يذكر قضاءه وانكر فاقام المدعي البينة على ذلك يقبل عند محمد
ولا يقبل عند ابي يوسف كما قال وهو اي والحال ان القاضي لا يذكرها اي
القضية فقال ابو يوسف لا يقبل القاضي قولهما وقال محمد يقبل القاضي قولهما
والطعن المبهم بان يقال هذا الحديث غير ثابت ومنكر او مجروح لا يوجب
اي الطعن جرحا في الراوي كما لا يوجبه اي كما لا يوجب الطعن المبهم جرحا
في الشاهد ولا يمنع العمل اي بالحديث وهو عطف على قوله لا يوجب
الا اذا وقع الطعن مفسرا هذا الاستثناء منقطع بما هو جرح متفق عليه
او يكون الطاعن ممن اشتهر بالنصيحة والاتقان دون التعصب والعداوة من
ائمة الحديث **فصل في المعارضة** هي في اللغة ممانعة على سبيل المقابلة
يقال عرض لي كذا اي استقبلني فمنعني مما قصدته وفي الاصطلاح



تقابل الحجتين المتساويين على وجه لا يمكن جمعهما وهذه الحجج التي سبق ذكرها

من الكتاب والسنة وهذا بيان للحجج وكلمة من للتبعيض لا تتعارض في انفسها

وضعا اي حقيقة ولا تتناقض والتناقض وجود الدليل في بعض الصور

مع تخلف المدلول عنه اما بلا مانع وهذا عند من جوز تخصيص العلة

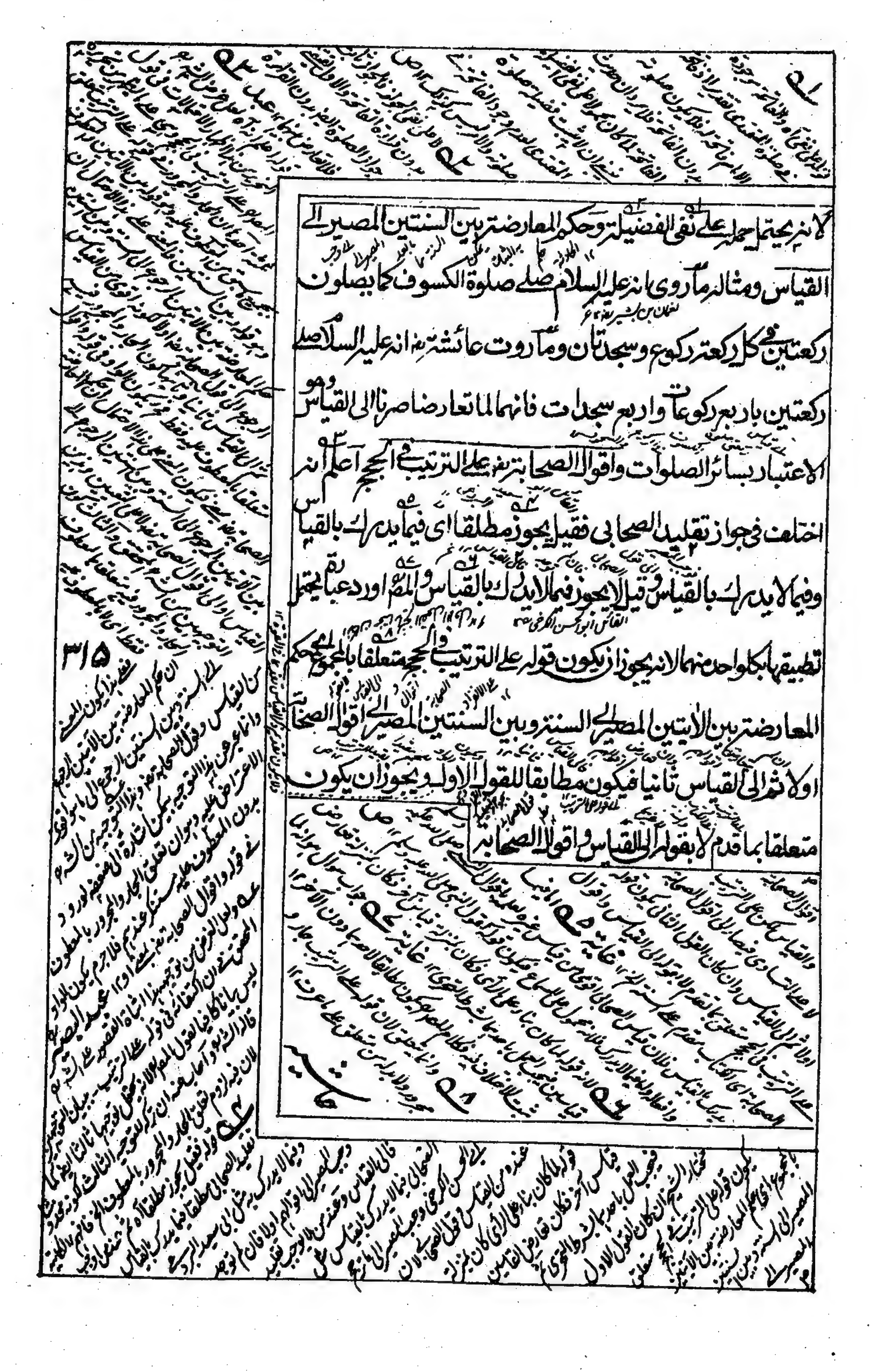
او مطلقا عند من لم يجوز تخصيصها وهو يوجب بطلان الدليل واما

التعارض فهو يمنع ثبوت الحكم من غير تعارض للدليل هذا هو الفرق

اصطلاحا وان استلزم كل واحد منهما الاخر ولذلك جمعهما المص لان ذلك

اي كل واحد من التعارض والتناقض من امارات العجز فان اقامة الحجة المتعارضة

على الشيء انما هو للعجز عن اقامة حجة غير متعارضة هذا لو علم التعارض بينهما
وعجز عن اتيان غير المعارض وان اقامة الحجة المعارضة للعجز عن العلم
بكونها معارضة للحجة الاخرى التي اقامها والا هذا لو لم يعلم التعارض
بينهما تعالى الله عن ذلك اي العجز ولهذا يقع التعارض والتناقض بينها اي
بين الحجج لجهلنا بالناسخ ممتازا عن المنسوخ فيكون التعارض بينهما ظاهرا
لا حقيقة وحكم المعارضة بين الآيتين المصير الى السنة اذ وجدت ان النصين
المتعارضين متساقطان فكأنه لم يوجد في الحادثة حكم فلا بد من دليل
آخر ليتعرف به مثاله قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وقوله تعالى اذا
قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا فانهما متعارضان فيصار الى الحديث
وهو قوله عليه السلام من كان له امام فقرءة الامام قرءة له وفي حديث آخر
اذا قرئ القرآن فانصتوا ولا يعارضهما قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب



لانه يحتمل حمله على نفي الفضيلة وحكم المعارضة بين السنتين المصير الى
القياس ومثاله ما روى انه عليه السلام صلى صلوة الكسوف كما يصلون
ركعتين في كل ركعة ركوع وسجدتان وما روت عائشة رض انه عليه السلام صلى
ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات فانهما لما تعارضا صرنا الى القياس وهو
الاعتبار بسائر الصلوات واقوال الصحابة رض على الترتيب في الحجج اعلم انه
اختلف في جواز تقليد الصحابي فقيل يجوز مطلقا اي فيما يدرك بالقياس
وفيما لا يدرك بالقياس وقيل لا يجوز فيما لا يدرك بالقياس والنص اوردعليه يحتمل
تطبيقها بكل واحد منهما لانه يجوز ان يكون قوله على الترتيب في الحجج متعلقا بالمجموع الحكم
المعارضة بين الآيتين المصير الى السنة وبين السنتين المصير الى اقوال الصحابة
اولا ثم الى القياس ثانيا فيكون مطابقا للقول الاول ويجوز ان يكون
متعلقا بما قدم لا بقوله الى القياس واقوال الصحابة



ويكون المعنى ان الكتاب مقدم على السنة وهي على القياس واقوال
الصحابة وعند العجز يصار الى احدهما اى فيما يدرك بالقياس الى القياس
وفيما لا يدرك به الى قول الصحابة فيكون مطابقا للقول الثاني ويكون
تقديم ذكر القياس على اقوال الصحابة تنبيها على هذا وهذا موافق لما
ذكره الشارح المحقق ويمكن ان يكون قوله على الترتيب متعلقا بالقياس و
اقوال الصحابة ويكون المعنى المصير اليهما على الترتيب المقرر الثابت في الحجج
بان يقدم الاقوى على الاضعف فمن اختار ان القياس اقوى من قول الصحابي
يصير اليه ومن اختار ان قول الصحابي اقوى منه يصير الى قول الصحابي ويكون
حينئذ قوله على الترتيب في الحجج اشارة منه الى توقفه في الترتيب بين القياس

واقوال الصحابة ف ان امكن اى امكن المصير على الوجه المذكور لان التعارض

متى ثبت بين الحجتين تساقطا اى الحجتان جميعا لاندفاع كل واحدة

منهما بالاخرى فيجب المصير الى ما بعدهما اى بعد الحجتين المتعارضتين

من الحجة فيه اشارة الى ان المرجح يجب ان لا يكون من جنس المتعارضتين

ولذا قالوا انه لو كان فى جانب اية وفى جانب اخر ايتان او فى جانب حديث

وفى جانب اخر حديثان لا تترك الاية الواحدة ولا الحديث الواحد بالايتين

ولا بالحديثين بل يصار من الكتاب الى السنة ومن السنة الى القياس اذ لا

يترجح بكثرة الادلة بل بقوتها ويرد عليه انه لما لم يكن موافقة اية لاية موجبة

لقوتها فكيف يكون موافقة الحديث لها موجبة لترجيحها لانه يلزم

ترجيح الاية والسنة على الايتين وترجيح السنة والقياس على السنتين ولا

وجه لما قيل ان السنة متاخرة عن الكتاب والقياس متاخر عن السنة و

المتعارضان متساقطان فبقى العمل بالمتاخر لان تاخر السنة عن الكتاب و

القياس عنهما ليس الا فى الرتبة لا فى الزمان فيجوز ان يتقدم السنة زمانا

ويصير منسوخا بالكتاب ويمكن الجواب بان الادنى يصير بمنزلة الوصف التابع

للاقوى فيزداد بانضمامه قوة للاقوى فيترجح بخلاف انضمام المساوى الى مثله

وعند تعذر المصير اليه اي الى ما بعدهما اي المتعارضين بان لم يوجد بعدهما
دليل آخر يعمل به او يوجد لكن يتعارض في الجميع يجب تقرير الاصول معناه
بان يقرر الحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين كما في سؤر الحمار فانه لما
تعارضت الدلائل الدالة على اباحة لحمه وحرمته فقد روي انه عليه السلام حرم
لحوم حمر الاهلية يوم خيبر وروي انه عليه السلام اباح لحوم حمر الاهلية وتولد
منه الاشتباه في سؤره لانه متولد من اللحم فيأخذ حكمه منه وايضا تعارضت
الدلائل الدالة على طهارة سؤره ونجاسته فانه روي انه عليه السلام سئل
انتوضأ بماء فضلته الحمر فقال نعم وهذا نص في طهارته وروي انه عليه السلام
نهى عن حمر الاهلية فانها رجس وهذا يدل على نجاسة الماء

ولم يصلح القياس شاهدا لواحد منهما لان السؤر ان اعتبر بالعرق كان طاهرا
لان العرق طاهر وان اعتبر باللبن كان نجسا لان اللبن نجس في اصح الروايتين
او يقال لا يجوز الحاقه بسؤر الكلب في النجاسة بعلة حرمة اللحم لان الحمار يربط في
الدور ويشرب من الاواني بخلاف الكلب فانه يطوف حول الابواب ولا الحاقه
بسؤر الهرة في الطهارة بعلة الطواف لان الضرورة في الحمار دونها في الهرة لانه
لا يدخل المضايق التي يدخلها الهرة فلو اثبتنا الطهارة او النجاسة لكان اثباتا
لهما من غير علة جامعة بين الاصل والفرع وهو باطل لانه اي القياس لا يصلح
لنصب الحكم ابتداء ولو حكم بطهارته او نجاسته يلزم ذلك لانه لم يثبت ذلك
الحكم بنص آخر يوجد فيه ولا جامع فبقي ان يكون الحكم باحدهما ابتداء بالرأي
قيل جواب لقوله لما تعارضت ان الماء الذي كان سؤر الحمار عرف طاهرا في
الاصل فلا يتنجس بذلك الماء ما كان طاهرا يقينا بالتعارض ولم يزل به
اي بذلك الماء الحدث اذا توضأ به لان الحدث كان متحققا يقينا فلا يزول
بالشك كما ان الشئ الطاهر اذا اصابه ذلك الماء لا يصير نجسا لان طهارته كانت
ثابتا يقينا فلا يزول بالشك فوجب ضم التيمم اليه اي الى استعمال الماء للتوضي

ليحصل الطهارة بيقين ويسمى مشكلا لوجود الاشتباه في الحكم لا يقال

لما وجب تقرير الاصول وقد عرفت ان الماء طاهر وطهور يقينا لزم ان يبقى

كذلك لانا نقول من ضرورة تقرير الاصول ان الصفة الطهورية عن الماء

لانه لو بقيت لزال الحدث والنجاسة به اذ لا معنى للطهورية في عرف الفقهاء

الا هذا ولو قلنا بزوالها به لا يكون تقرير الاصول بل عملا باحد الاصلين

اهدارا للآخر فوجب القول بزوال الطهورية بان يقع الشك فيها هكذا في

الشرح وغيره واما اذا وقع التعارض بين القياسين لم يسقطا اي لم يسقط

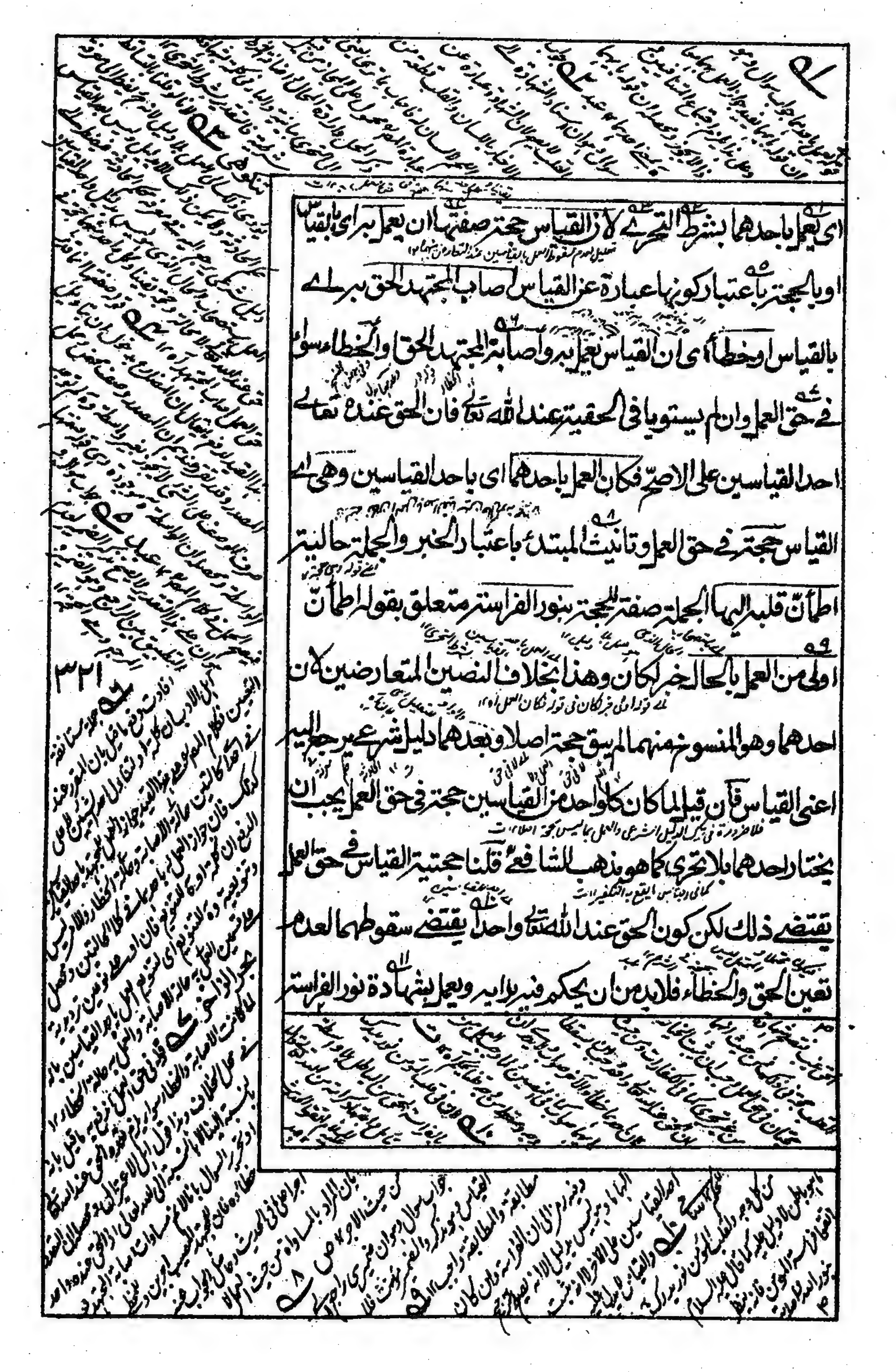
العمل بهما بالتعارض ليجب العمل بالحال اي لو قلنا بالتساقط لادى الى العمل

باستصحاب الحال الذي هو ليس بدليل وانما ادى اليه لانه يضطر الى معرفة

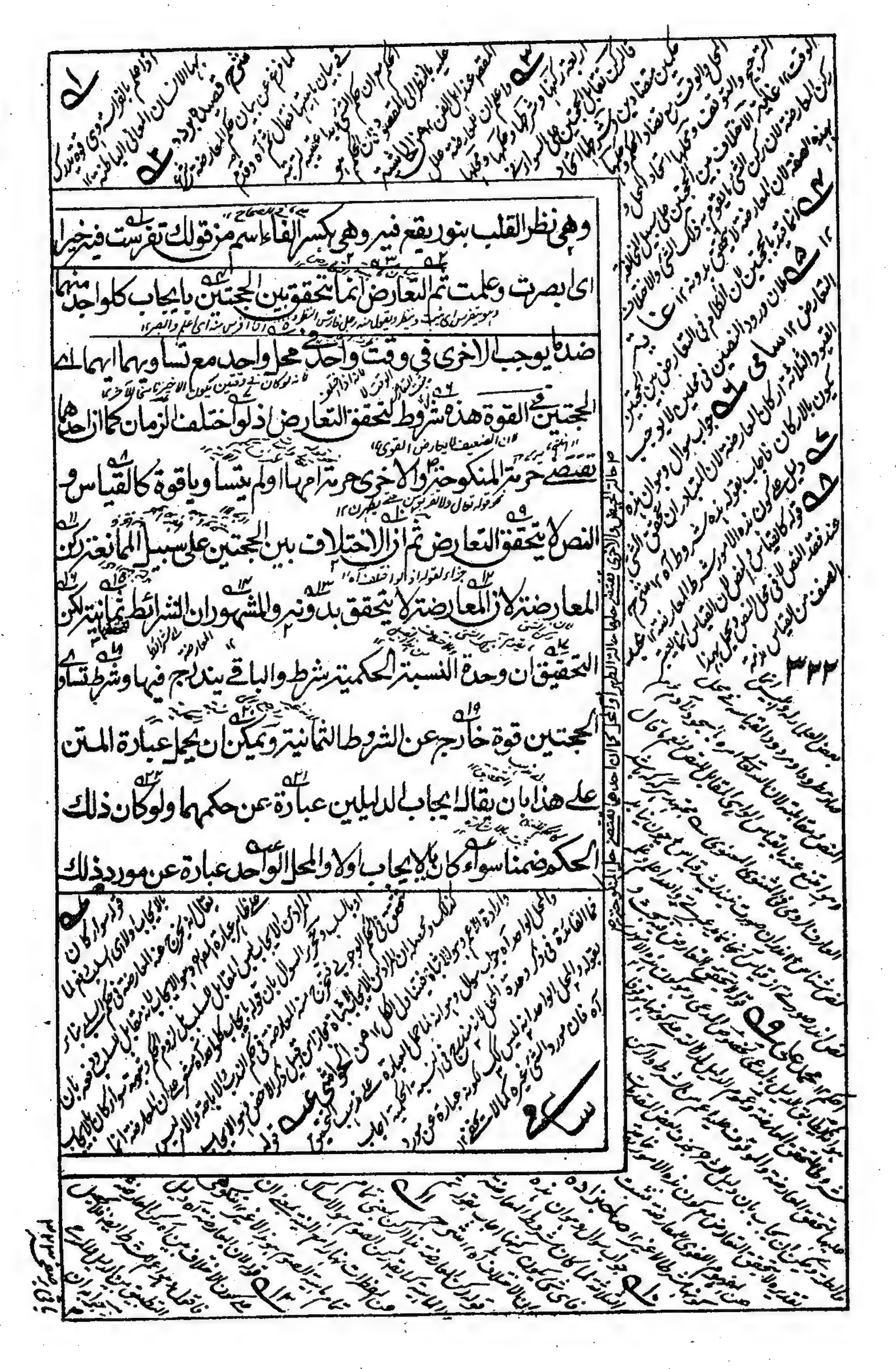
حكم الحادثة وطريقها الدليل وليس بعد القياس دليل شرعي فيضطر الى العمل

باستصحاب الحال وهو ليس بدليل فلابد من القول بعدم التساقط وبقاء

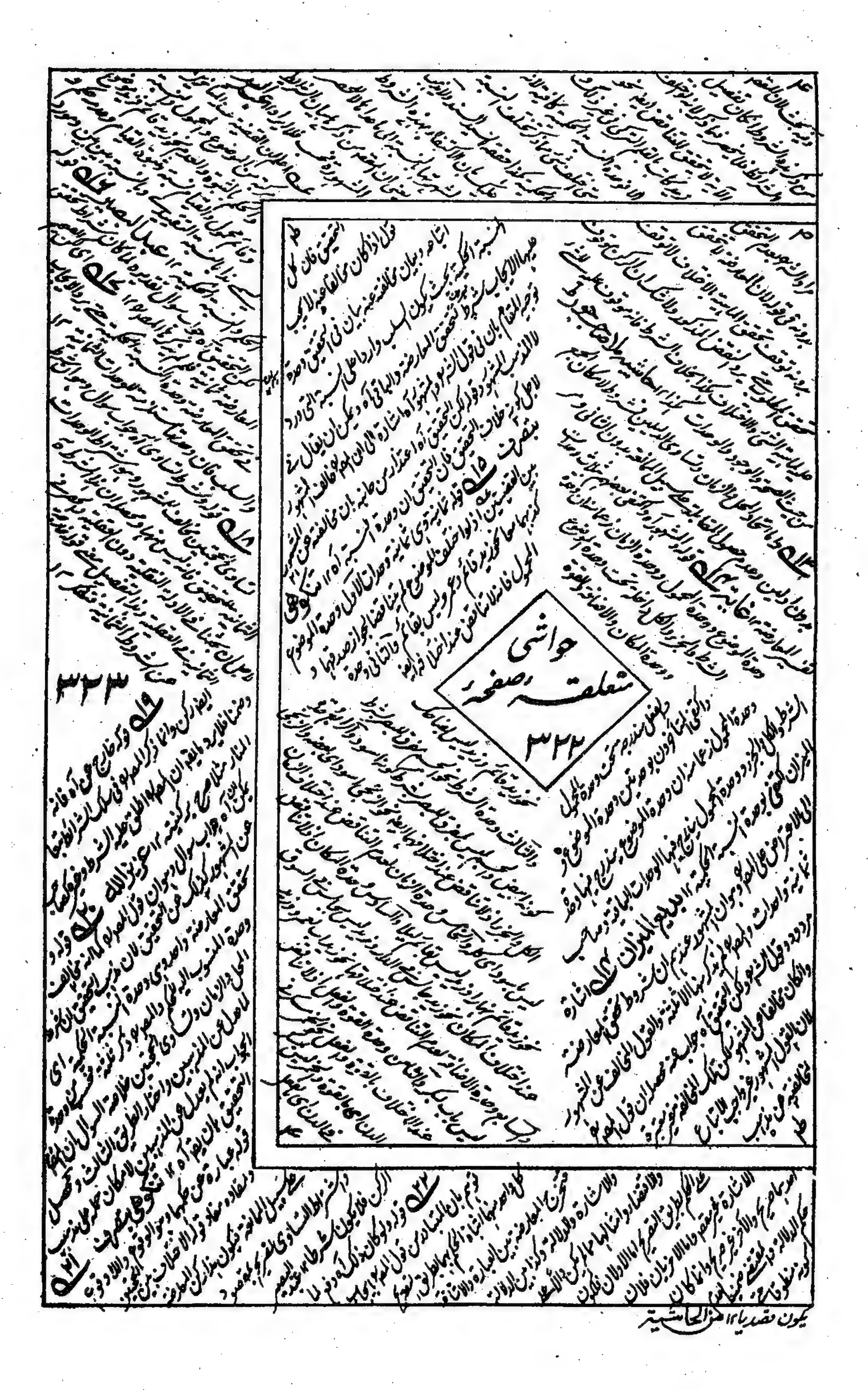
كل واحد منهما حجة في حق العمل به كما ستعرف بل يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه



اى يعمل باحدهما بشرط التحرى لان القياس حجة صفتهما ان يعمل به اى بالقياس
او بالحجة باعتبار كونها عبارة عن القياس اصاب المجتهد الحق به اى
بالقياس او خطأ اى ان القياس يعمل به واصابة المجتهد الحق والخطاء سواء
فى حق العمل وان لم يستويا فى الحقية عند الله تعالى فان الحق عنده تعالى
احد القياسين على الاصح فكان العمل باحدهما اى باحد القياسين وهى اى
القياس حجة فى حق العمل وتانيث المبتدء باعتبار الخبر والجملة حالية
اطمأن قلبه اليها الجملة صفة للحجة بنور الفراسة متعلق بقوله اطمأن
اولى من العمل بالحال الخر لكان وهذا بخلاف النصين المتعارضين لان
احدهما وهو المنسوخ منهما لم يبق حجة اصلا وبعدهما دليل شرعى يرجع اليه
اعنى القياس فان قيل لما كان كل واحد من القياسين حجة فى حق العمل يجب ان
يختار احدهما بلا تحرى كما هو مذهب الشافعى قلنا حجية القياس فى حق العمل
يقتضى ذلك لكن كون الحق عند الله تعالى واحدا يقتضى سقوطهما للعدم
تعين الحق والخطاء فلا بد من ان يحكم فيه برايه ويعمل بشهادة نور الفراسة



وهي نظر القلب بنور يقع فيه وهي بكسر الفاء اسم من قولك تفرست فيه خيرا
اى بصرت وعلمت ثم التعارض انما يتحقق بين الحجتين بايجاب كل واحد منهما
ضد ما يوجب الاخرى في وقت واحد في محل واحد مع تساويهما اى تساوي
الحجتين في القوة هذه شروط لتحقق التعارض اذ لو اختلف الزمان كما ان احدهما
تقتضي حرمة المنكوحة والاخرى حرمة امها اولم يتساويا قوة كالقياس و
النص لا يتحقق التعارض ثم ان الاختلاف بين الحجتين على سبيل التمانع ركن
المعارضة لان المعارضة لا يتحقق بدونه والمشهور ان الشرائط ثمانية لكن
التحقيق ان وحدة النسبة الحكمية شرط والباقي يندرج فيها وشرط تساوي
الحجتين قوة خارج عن الشروط الثمانية ويمكن ان يحمل عبارة المتن
على هذا بان يقال ايجاب الدليلين عبارة عن حكمهما ولو كان ذلك
الحكم ضمنا سواء كان بالايجاب اولا والمحل الواحد عبارة عن مورد ذلك



حواشي متعلقة بصفحة ٣٢٢

٣٢٣

الحكم وهو النسبة الحكمية وعلى هذا فاشتراط وحدة الزمان لاجل ان المجتهد
حين عدمها يسمى احدهما باسم الناسخ والاخرى بالمنسوخ فلدخولها في نوع
اخرى زاد هذا الشرط مع ان وحدة النسبة شاملة له واختلف مشائخنا في
ان خبر النفي اي الذي ينفي الامر العارض ويبقي الامر الاولي هل يعارض خبر الاثبات
وهو الذي يثبت امرا عارضيا وفيه ايماء الى ان خبر الاثبات اولى لانه يفيد التاسيس
والنفي يفيد التاكيد واختلف عمل اصحابنا المتقدمين يعني الائمة الثلثة
في ذلك اي في تعارض النفي والاثبات ففي بعض الصور عملوا بالمثبت وفي
بعضها بالنافي فقد اخذوا بالمثبت في خيار العاتقة وهي ما اذا اعتقت الامة
المنكوحة وزوجها حر يثبت لها خيار العاتقة وهي فسخ النكاح كما اذا كان
زوجها عبدا خلافا للشافعي واخذوا بالنافي في مسئلة جواز نكاح المحرم
فقد روي ان بريرة اعتقت وزوجها عبد فخيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم للعتق الطارئ



وروی انها ای بریرة اعتقت وزوجها حر حین اعتقت مع اتفاقهم علی
انه ای زوجها کان عبدا فکانت العبودیة امرا اصلیا والعتق علی هذا امرا عارضیا
فالدلیل الدال علی الاول یکون نافیا لنفیه الامر العارض الذی هو العتق
وابقاءه الاصلی والدال علی الامر الثانی اعنی العتق یکون مثبتا لاثباته
الامر العارض اعنی العتق فاصحابنا ههنا اخذوا بالدلیل المثبت وهو الحدیث
الثانی وروی ان الرسول علیه السلام تزوج میمونة وهو حلال ای خارج عن
احرام وروی انه علیه السلام تزوجها ای میمونة وهو محرم واتفقت عامة
الروایات علی انه لم یکن فی الحل الاصلی فکانت الاحرام امرا اصلیا والحل الطاری
امرا عارضیا فیکون الدال علی الاول اعنی به الحدیث الثانی نافیا والدال علی
الثانی اعنی الحدیث الاول مثبتا وانما قیدنا الروایات بالعامة لانه قد
روی انه علیه السلام تزوجها قبل ان یحرم وهو بالمدینة فجعل اصحابنا ههنا
العمل بالنافی وهو الحدیث الثانی اولی فعلم ان الامر بالعکس فعلم ان عملهم
مختلف وقالوا ای اصحابنا فی تعارض الجرح بان اخبر المزکی بان الشاهد مجروح
والتعدیل بان اخبر اخر انه عدل ان الجرح اولی وهو ای والحال انه المثبت
لانه یثبت امرا عارضیا اذا العدالة هی الاصل

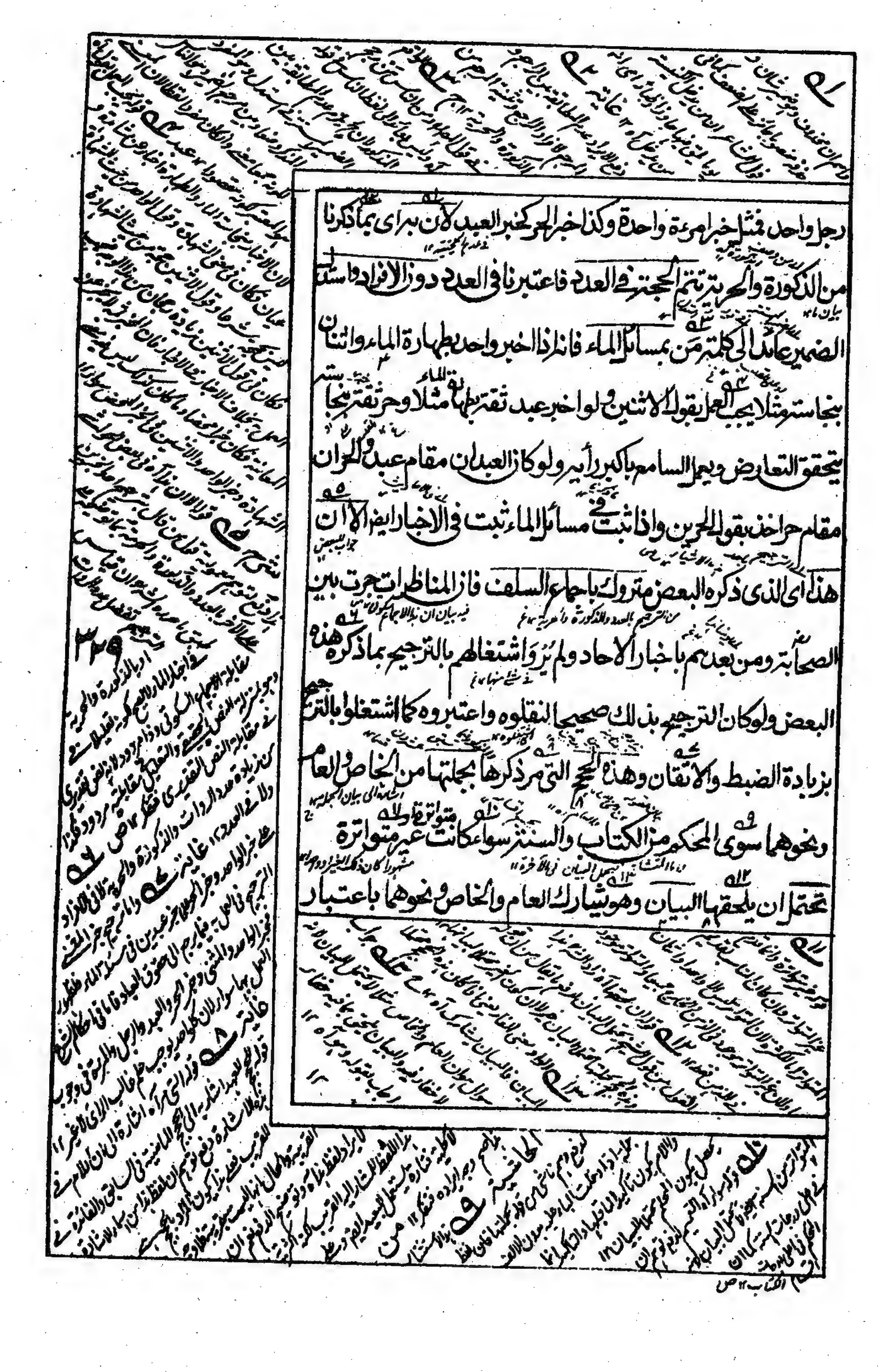


ولما اختلف عملهم في ذلك لم يكن بد من اصل جامع وهو ان النفي لا يخلو من
ثلثة اوجه لانه اما ان يكون مبنيا على دليل يعرف به فهو مثل الاثبات لان
الدليل هو المعتبر لا صورة النفي والاثبات فيقع التعارض بينهما التساوي بما قوة
او لا يكون كذلك وهو اما ان لا يكون مبنيا على الدليل بان يكون مبنيا على
الاستصحاب الذي هو ليس بدليل فح لا تعارض بينهما لعدم التساوي قوة او
بان يشتبه ابتناؤه على الدليل والاستصحاب فح وجب التفحص عن حال المخبر
فايهما ثبت حكم بمقتضاه والى هذا اشار بقوله والاصل في ذلك ان النفي متى
كان من جنس ما يعرف بدليله بان يكون مبنيا على الدليل او كان مما يشتبه
حاله اي يجوز ان يكون مبنيا على الدليل على الاستصحاب لكن عرفنا ان الراوي
اعتمد على دليل المعرفة كان النفي في كل واحد من القسمين مثل الاثبات فيقع التعارض
بينهما التساوي بما قوة والا اي وان لم يكن النفي من جنس ما يعرف بدليله او كان
مما يشتبه حاله ولم يعرفنا اعتماد الراوي على دليل المعرفة فلا اي فلا يكون النفي مثل



الاثباة ولما مهد الاصل فرع عليه قوله فالنفي الواقع في حديث بريرة مما لا يعرف
الا بظاهر الحال لانه ليس لنفي الحرية دليل يعرف به سوى الخبر بالعبودية وهو
غير ثابت فلم يعارض هذا النفي الاثباة والنفي في حديث ميمونة مما يعرف
بدليله وهو اي دليله هيئة المحرم فكان مثل الاثباة فوقعت المعارضة فوجب
المصير الى ما هو من اسباب الترجيح في الرواة واليه اشار بقوله وجعل رواية ابن عباس
انه عليه السلام تزوجها وهو محرم اولى من رواية يزيد بن الاصم وهي انه عليه السلام
تزوج ميمونة بنت الحارث وهو حلال اي خارج عن احرام لانه اي يزيد
بن الاصم لا يعدله اي لا يساوي ابن عباس في الضبط والاتقان فاذا اخبر
الواحد بطهارة الماء واخر بنجاستها واخبر احد بحل الطعام او الشراب واخر بحرمته
فالخبر الاول ناف والثاني مثبت لانه يثبت الامر العارض فالنفي في هذه الصورة
من جنس ما يحتمل ان يعرف بدليله

مثل النجاسة او الحرمة اي كما يعلم النجاسة والحرمة بدليل يحتمل ان يعلم
طهارة الماء وحل الطعام والشراب بدليل فان من اخذ الماء من النهر الجاري
في الاناء الطاهر والحال ان الاناء حاضر عنده غير غائب عنه ولم يلاق شيء
نجس كان عارفا بطهارة الماء بدليل وكذلك الحل ويحتمل ان يكون الحكم بالطهارة
والحل بناء على ظاهر الحال فان ثبت انه اخبر بناء على ظاهر الحال لم يقبل وان
ثبت انه اخبر عن دليل فحينئذ يقع التعارض بين الخبرين اي خبر الطهارة والحل
وخبر النجاسة والحرمة فيهما اي في الماء والطعام وعند ذلك اي وقوع
التعارض يجب العمل بالاصل وهو الطهارة في الماء والحل في الطعام لان استصحاب
الحال وان لم يصلح دليلا لكن يصلح مرجحا ومن الناس من رجح بفضل عدد
الرواة لان القلب اليه اميل لان قول الجماعة اقوى في افادة الظن من قول الواحد
ويؤيده اعتبار العدد في الشهادة ورجح بالذكورة والحرية كالعدد دون الافراد
فقيل خبر الحرين راجح على خبر العبدين وخبر الرجلين راجح على خبر الامرأتين فاما خبر



رجل واحد فمثل خبر امرءة واحدة وكذا خبر الحر كخبر العبد لان به اى بما ذكرنا

من الذكورة والحرية تتم الحجة في العدد فاعتبرنا في العدد دون الافراد واستثنا

الضمير عائد الى كلمة من بمسائل الماء فانه اذا اخبر واحد بطهارة الماء واثنان

بنجاسته مثلا يجب العمل بقول الاثنين ولو اخبر عبد ثقة بها مثلا وحر ثقة بنجا

يتحقق التعارض ويعمل السامع باكبر رأيه ولو كان العبدان مقام عبد والحران

مقام حر اخذ بقول الحرين واذا ثبت في مسائل الماء ثبت في الاخبار ايضا لان

هذا اى الذى ذكره البعض متروك باجماع السلف فان المناظرات جرت بين

الصحابة ومن بعدهم باخبار الاحاد ولم يروا اشتغالهم بالترجيح بما ذكره هذه

البعض ولو كان الترجيح بذلك صحيحا لنقلوه واعتبروه كما اشتغلوا بالترجيح

بزيادة الضبط والاتقان وهذه الحجج التى مر ذكرها بجملتها من الخاص والعام

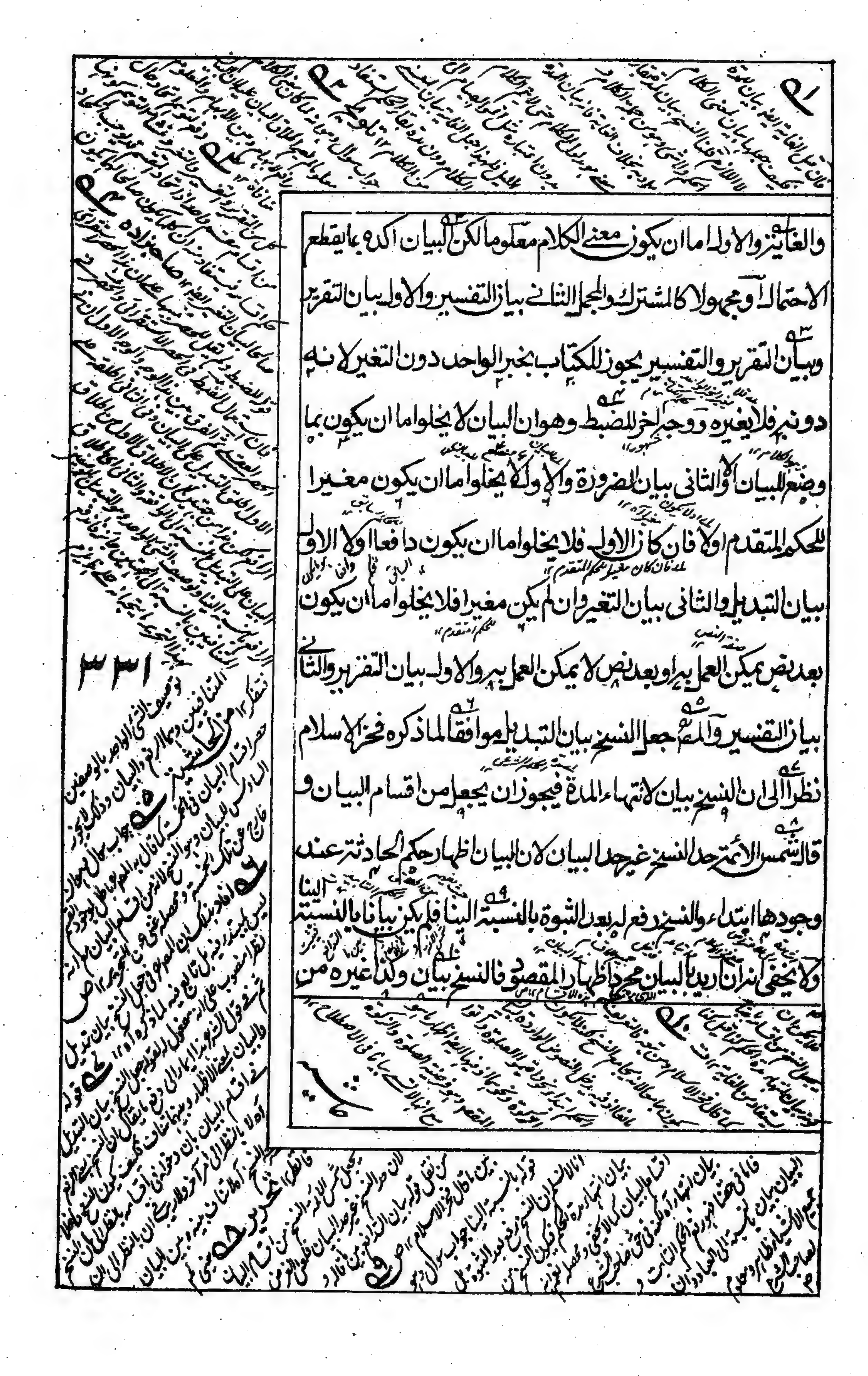
ونحوهما سوى المحكم من الكتاب والسنة سواء كانت غير متواترة او متواترة

تحتمل ان يلحقها البيان وهو يشارك العام والخاص ونحوهما باعتبار

جريانهما في الكتاب والسنة الا انه قدم ذكرها واخر ذكر البيان نظرا الى رتبة البيان متأخرة من رتبة المبين ولهذا جرت عادة السلف على هذا النحو من البيان وهذا تمهيد لبيان البيان وهذا

باب البيان

البيان يطلق على فعل المبين اعني الاظهار كالسلام والكلام وعلى ما حصل به التبين كالدليل وعلى متعلق التبين وهو العلم بالنظر الى هذه الاطلاقات قيل هو ايضاح المقصود وقيل الدليل وقيل العلم عن الدليل والاول هو الشائع وهو على خمسة اوجه لانه اما ان يكون بالمنطوق او غيره والثاني بيان ضرورة والاول اما ان يكون بيانا لمعنى الكلام او لازم له كالمدة والثاني بيان التبديل والاول اما ان يكون بلا تغير او معه والثاني بيان تغير كالاستثناء والتخصيص والشرط والصفة



والغاية والاول اما ان يكون معنى الكلام معلوما لكن البيان اكده بما يقطع
الاحتمال او مجهولا كالمشترك والمجمل الثاني بيان التفسير والاول بيان التقرير
وبيان التقرير والتفسير يجوز للكتاب بخبر الواحد دون التغيير لانه
دونه فلا يغيره ووجه اخر للضبط وهو ان البيان لا يخلو اما ان يكون بما
وضع للبيان او لا الثاني بيان الضرورة والاول لا يخلو اما ان يكون مغيرا
للحكم المتقدم او لا فان كان الاول فلا يخلو اما ان يكون دافعا او لا الاول
بيان التبديل والثاني بيان التغيير وان لم يكن مغيرا فلا يخلو اما ان يكون
بعد نص يمكن العمل به او بعد نص لا يمكن العمل به والاول بيان التقرير والثاني
بيان التفسير والمص جعل النسخ بيان التبديل موافقا لما ذكره فخر الاسلام
نظرا الى ان النسخ بيان لانتهاء المدة فيجوز ان يجعل من اقسام البيان و
قال شمس الائمة حد النسخ غير حد البيان لان البيان اظهار حكم الحادثة عند
وجودها ابتداء والنسخ رفع له بعد الثبوت بالنسبة الينا فلم يكن بيانا بالنسبة الينا
ولا يخفى انه ان اريد بالبيان مجرد اظهار المقصود فالنسخ بيان وكذا غيره من

قوله فينبغي جواب عن الاعتراض الوارد على فخر الاسلام وبيته المذكور في صفحة ٣٣١ سطر ١٣ صاحبزاده عفي عنه

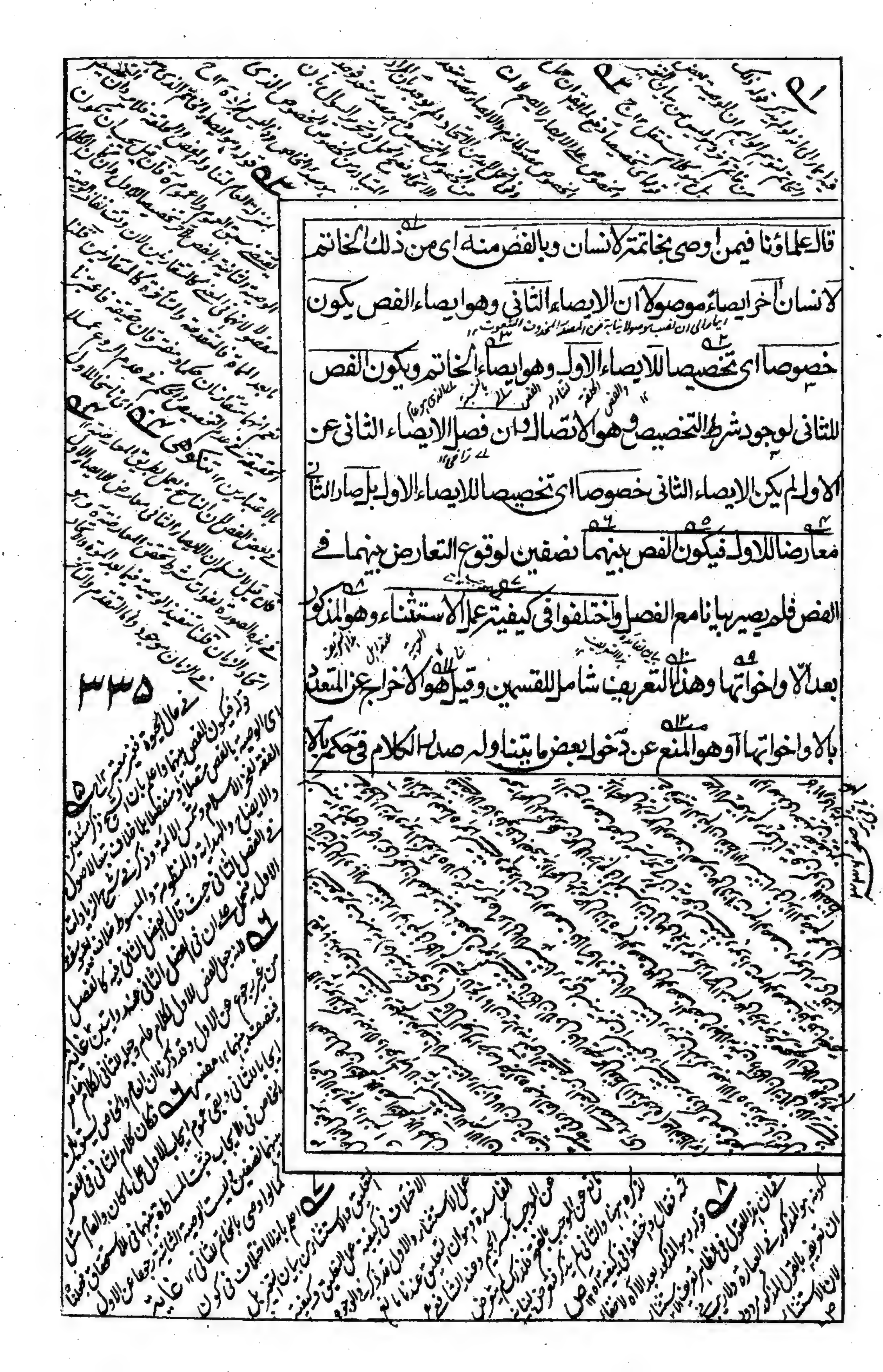
النصوص الواردة لبيان الاحكام وان اريد اظهار ما هو المراد من الكلام السابق فليس ببيان فينبغي ان يراد بالبيان اظهار المراد بعد سبق الكلام له تعلق به في الجملة ليشتمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء مثل اقيموا الصلوة واتوا الزكوة بيان تقرير سمي به لانه مقرر لما اقتضاه الظاهر يقطع احتمال غيره مثل قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فان الطيران قد يطلق على سير البريد مجازا فكان قوله يطير بجناحيه تقريرا الموجب الحقيقة وقطعا لاحتمال المجاز والاضافة من قبيل اضافة علم النحو اي بيان هو التقرير وكذا البواقي سوى بيان الضرورة فان الاضافة فيه من قبيل اضافة المسبب الى سببه اي بيان يحصل بسبب الضرورة وبيان التفسير سمي به لانه يفسر ما فيه خفاء وبيان تغيير سمي به لانه يغير حكم ما يلحقه هذا البيان مع ان فيه معنى البيان كما ستعرف وبيان تبديل وبيان ضرورة وستطلع على ما يطلعك على وجوه تسميتها



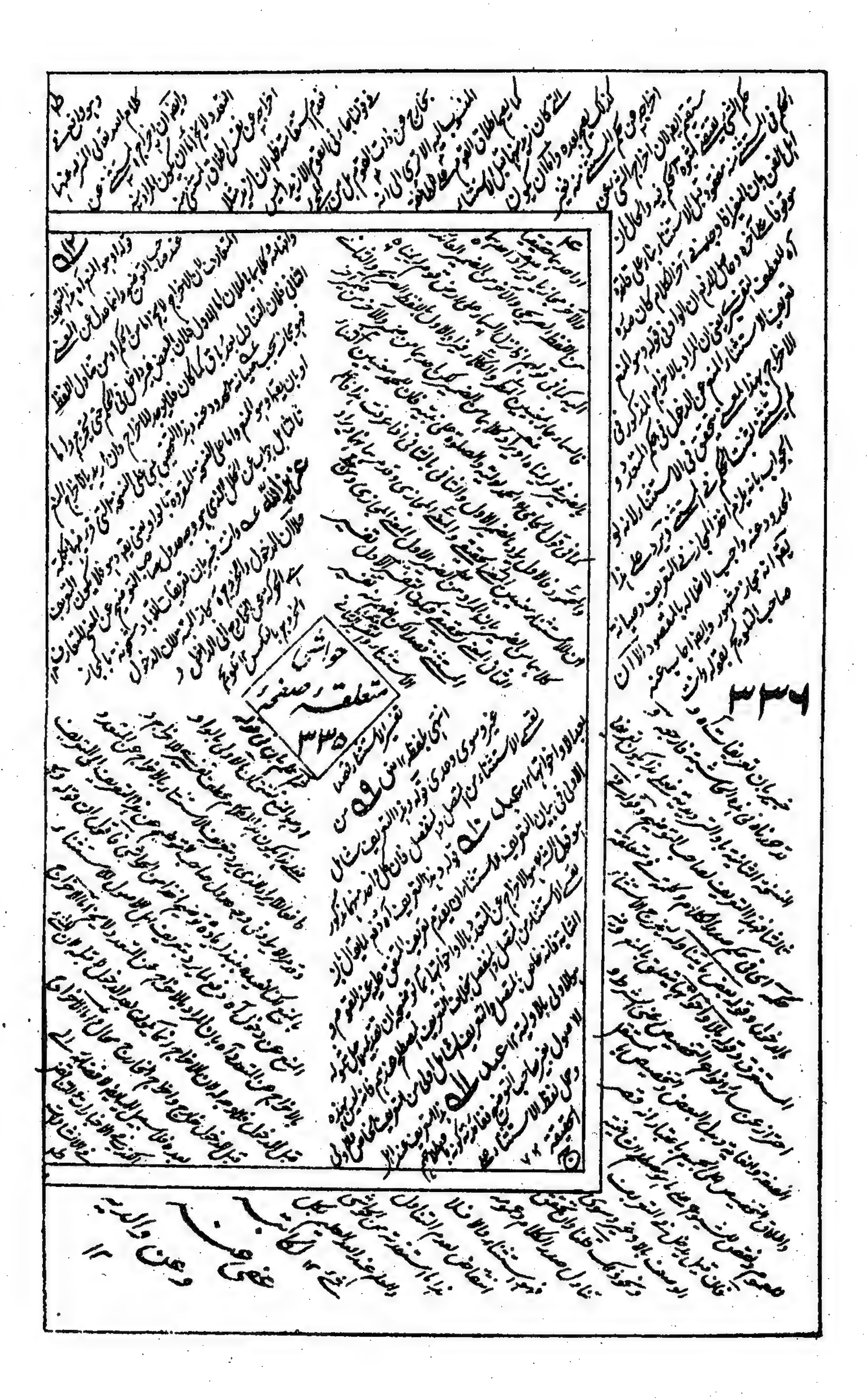
امابيان التقرير فهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز والخصوص كما في
قوله تعالى فسجد الملئكة كلهم اجمعون فان اسم الجمع وهو الملئكة شامل لجميع الملئكة
على احتمال ان يكون المراد بعضهم فبقوله كلهم قرر معنى العموم فيه بحيث لا
يحتمل الخصوص فيصح بيان التقرير موصولا ومفصولا بالاتفاق لانه مقرر
للحكم فيجوز مفصولا كما يجوز موصولا وكذلك اي مثل بيان التقرير بيان
التفسير في انه يجوز موصولا ومفصولا وهو اي بيان التفسير بيان ما فيه
خفاء مثل المجمل والمشترك كلحوق البيان من النبي عليه السلام بقوله تعالى اقيموا
الصلوة فان الصلوة كانت مجملة ففسرها بالاركان المخصوصة ولا يجوز تاخير
هذا البيان عن وقت الحاجة الى الفعل الا عند من جوز التكليف بالمحال
واما تاخيره الى وقت الحاجة فجائز عند العامة فاما بيان التغيير
نحو التعليق والاستثناء فانما يصح بشرط الوصل باجماع الفقهاء



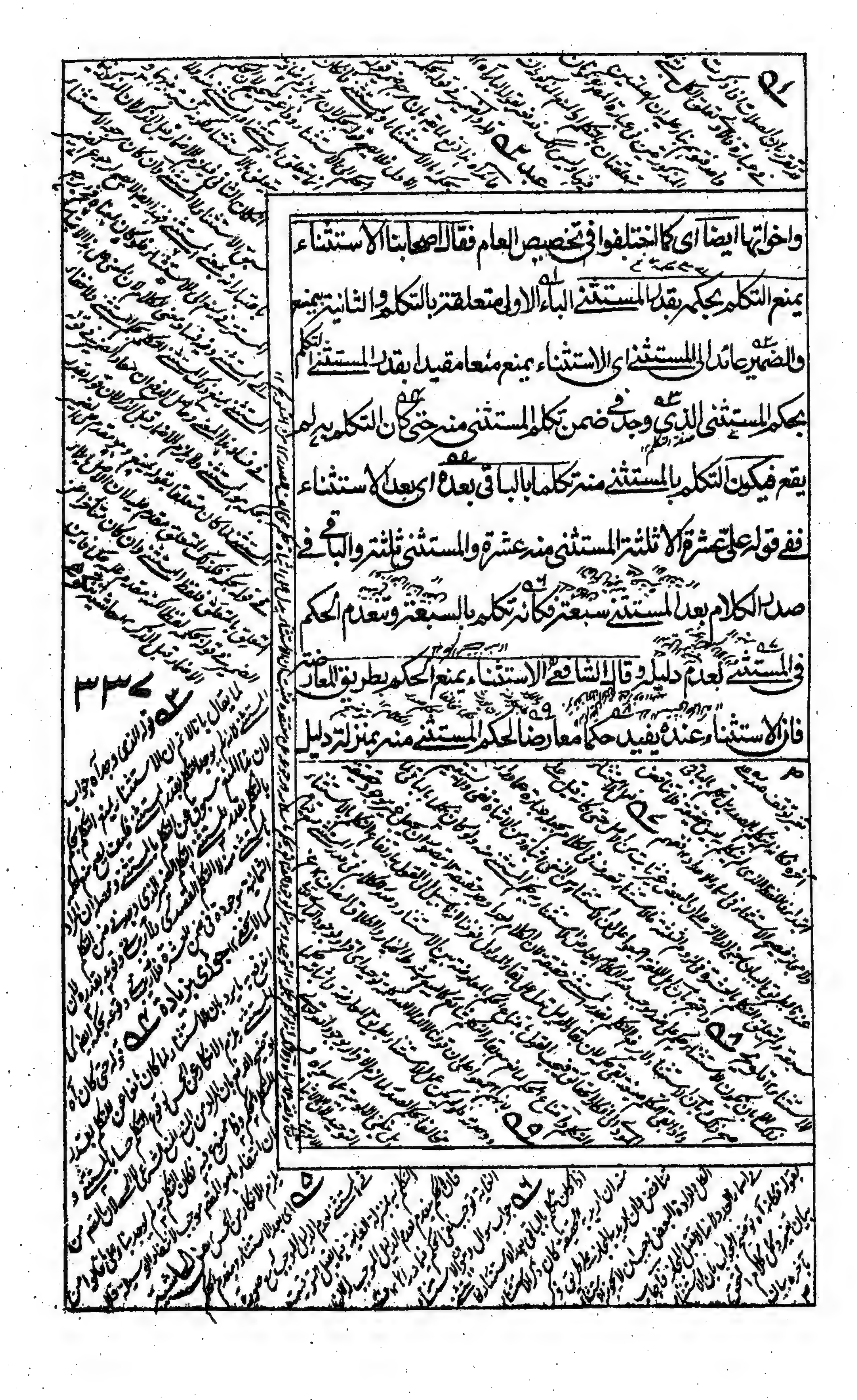
سوى ابن عباس واختلفوا في جواز تراخي خصوص العموم فعندنا لا يقع
التخصيص متراخيا وعند الشافعي يجوز فيه التراخي وهذا الاختلاف بناء
اي مبني على ان العموم مثل الخصوص عندنا في ايجاب الحكم قطعا وبعد
الخصوص لا يبقى القطع بل يصير ظنيا فكان التخصيص تغييرا من القطع الى
الاحتمال فيتقيد التخصيص بشرط الوصل لان بيان التغيير انما يصح موصولا
لا مفصولا واما عند الشافعي فهو ظني قبل التخصيص فكان تخصيصه
بيانا محضا تقريرا على اصله من كونه ظنيا فيصح موصولا ومفصولا و
على هذا اي على تقيد الخصوص بالوصل



قال علماؤنا فيمن اوصى بخاتمة لانسان وبالفص منه اى من ذلك الخاتم
لانسان آخر ايصاء موصولا ان الايصاء الثاني وهو ايصاء الفص يكون
خصوصا اى تخصيصا للايصاء الاول وهو ايصاء الخاتم ويكون الفص
للثاني لوجود شرط التخصيص وهو الاتصال وان فصل الايصاء الثاني عن
الاول لم يكن الايصاء الثاني خصوصا اى تخصيصا للايصاء الاول بل صار الثاني
معارضا للاول فيكون الفص بينهما نصفين لوقوع التعارض بينهما في
الفص فلم يصير بيانا مع الفصل واختلفوا في كيفية عمل الاستثناء وهو المذكور
بعد الا واخواتها وهذا التعريف شامل للقسمين وقيل هو الاخراج عن المتعدد
بالا واخواتها او هو المنع عن دخول بعض ما يتناوله صدر الكلام في حكمه بالا



حواشي متعلقة بصفحة ٣٣٥



واخواتها ايضا اى كما اختلفوا فى تخصيص العام فقال اصحابنا الاستثناء
يمنع التكلم بحكمه بقدر المستثنى الباء الاولى متعلقة بالتكلم والثانية بيمنع
والضمير عائد الى المستثنى اى الاستثناء يمنع منعا مقيدا بقدر المستثنى التكلم
بحكم المستثنى الذى وجد فى ضمن تكلم المستثنى منه حتى كان التكلم به لم
يقع فيكون التكلم بالمستثنى منه تكلما بالباقى بعده اى بعد الاستثناء
ففى قوله على عشرة الا ثلثة المستثنى منه عشرة والمستثنى ثلثة والباقى فى
صدر الكلام بعد المستثنى سبعة فكانه تكلم بالسبعة وسعدم الحكم
فى المستثنى لعدم دليله وقال الشافعى الاستثناء يمنع الحكم بطريق المعارضة
فان الاستثناء عنده يفيد حكما معارضا لحكم المستثنى منه بمنزلة دليل

٣٣٧



الخصوص فان العام لما اشتمل الذى خص منه ثم لحقه دليل الخصوص كان الدليل
معارضا له فكذا الاستثناء فعنده فى الاستثناء حكمان معارضان وعندنا
حكم واحد كما اختلفوا فى التعليق بالشرط على ما سبق فان التعليق عنده
لا يخرج الكلام من ان يكون ايقاعا بل يمنع وقوعه لمانع اعنى التعليق او عدم
الشرط فكذا الاستثناء وعندنا يخرج الكلام من ان يكون ايقاعا ويمنع ثبوت
الحكم فى المحل لعدم العلة مع صورة التكلم بها فكذا الاستثناء فصار عندنا
تقدير قوله لفلان على الف الا مائة له على تسعمائة اى فيه حكم واحد صريحا
وعنده الا مائة فانها اى المائة ليست على اى فيه حكمان معارضان صريحا
وعلى هذا اى على ان عمل الاستثناء بطريق المعارضة عنده اعتبر صدر الكلام
فى قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء اى الا طعاما مساويا بطعام متساو
عاما فى القليل وهو ما لا يدخل تحت الكيل كالحفنة والحفنتين والكثير وهو ما
يدخل تحته فلا يجوز بيع الحفنة بالحفنتين عنده لدخوله تحت عموم النهى عن بيع الطعام

٣٣٨

المستغرق لجميع افراده لان الاستثناء عارضه اى نهى بيع الطعام المستغرق

لجميع افراده فى المكيل خاصة لان المراد من التساوى التساوى فى الكيل خاصة فبقى

النهى المذكور عاما فيما لا معارضة فيه فيشتمل النهى بيع الحفنة بالحفنة وبالحفنتين

قلنا هذا استثناء حال فيجعل صدر الكلام على ما يجانس المستثنى لتحقق الاستثناء

ويمكن ان يجعل تكلما بالباقى بعد الاستثناء فيكون الصدر اى صدر الكلام

عاما فى الاحوال كلها التى تجانس المساواة فى الكيل لا مطلقا فكانه قيل لا

تبيعوا الطعام بالطعام فى جميع الاحوال من المفاضلة والمجازفة والمساواة الا

حالة المساواة وذلك اى صدر الكلام لا يصلح لكونه عاما فى جميع الاحوال

الا اذا كان فى المقدر وهو ما يدخل تحت الكيل لان يكون شاملا للقليل ولغيره

كما قال الشافعى فيثبت ان صدر الكلام لم يتناول بيع الحفنة بالحفنتين فلا يصح

الاستدلال بهذا الحديث على حرمته وتوضيح التفريع ان الاستثناء لما كان

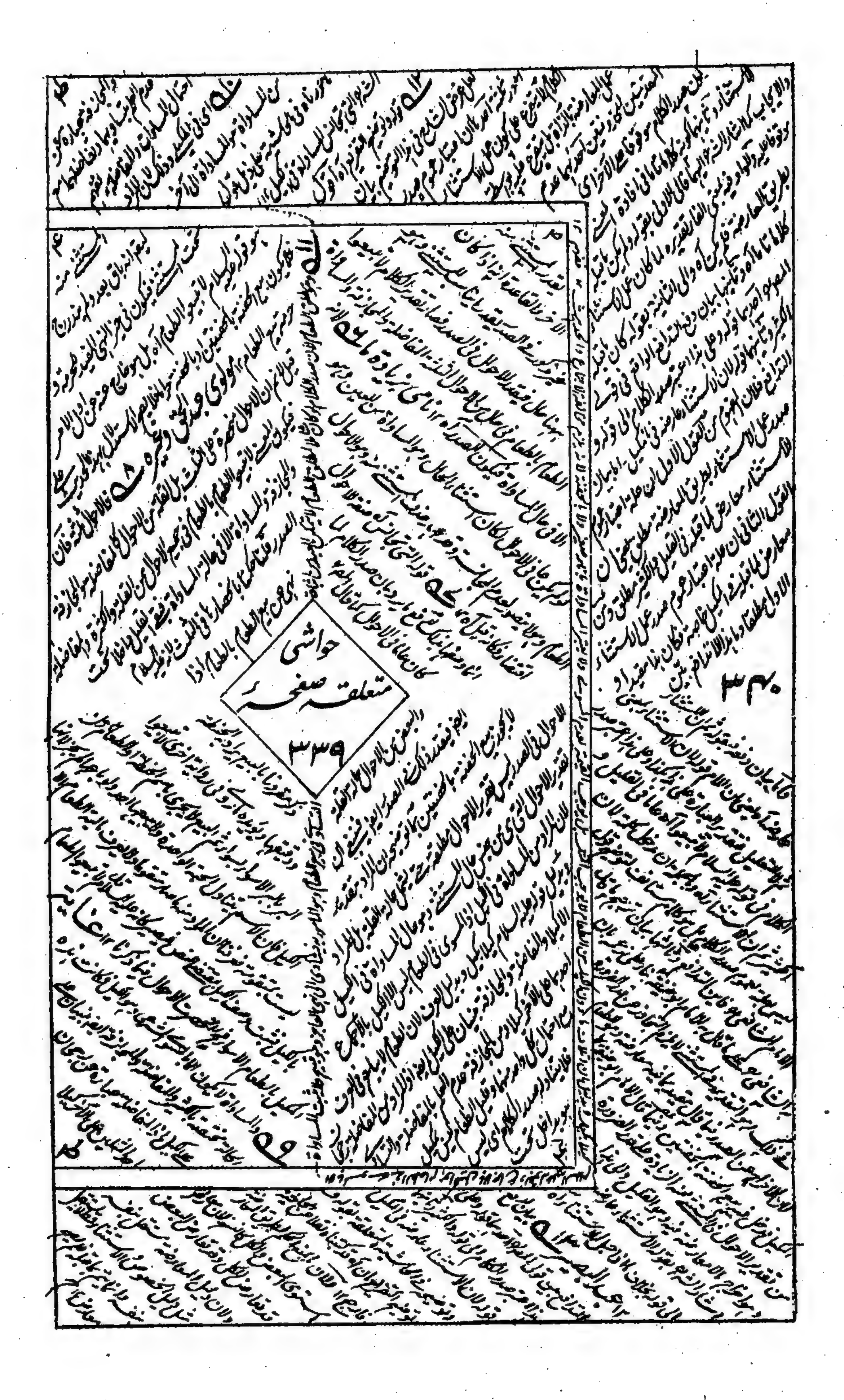
معارضا لما قبله ولم يكن ما قبله موقوفا عليه كان ما قبله كلاما تاما فى افادة

معناه وايجاب مقتضاه فكان قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام عاما

فى افادة حرمة بيع كل طعام بطعام ثم ان الاستثناء عارضه فى ان الطعام المكيل

خارج عنه فلا بد من اخراجه على وجه لا يتعدى عن القدر الضرورى فان الاصل

باقی بر صفحہ ۳۴۲



حواشی

متعلقه صفحه

۳۳۹

۳۴۰

في الكلام عدم التعارض واثباته انما هو بالضرورة فيتقدر بقدرها وهو

ههنا بان يكون الاستثناء مختصا بالطعام المكيل ويكون غيره داخلا في صدر

الكلام حتى يكون حكم الصدر سالما فيه لا معارضة فيه فلا يصح تقدير الاحوال

اذ لو قدرت الاحوال لزاد على قدر الضرورة لعدم اشتماله بيع الحفنة بالحفنتين

وهو ارتكاب امر لا ضرورة اليه بخلاف ما اذا جعل الاستثناء طعاما مساويا

بطعام مساو والمستثنى منه الطعام العام لم يلزم ذلك اذ يدخل بيع الحفنة

بالحفنتين في صدر الكلام ولا يخرج بالاستثناء فلا يلزم التجاوز عن الضرورة

واما عندنا فالاستثناء لما كان عملا بطريق التكلم بالباقي بعد ما كان صدر

الكلام موقوفا عليه حتى كانه لم يتكلم الا بالباقي فلابد ان يعتبر الاستثناء

مع صدره في حق التكلم بالباقي اولا ثم يؤخذ منه الباقي ولما كان المستثنى

ههنا من قبيل الاحوال لابد ان يكون المستثنى منه كذلك اذ لابد ان يجعل

منه ما يناسب المستثنى بوصف خاص لا بوصف عام

وههنا يجوز رعاية المناسبة لان صدر الكلام كانه لا حكم فيه الا بعد الاستثناء

فيجوز ان يعتبر صدر الكلام مناسبا للمستثنى واما لو كان المستثنى معارضا

لصدر الكلام لم يمكن رعاية المناسبة اذ اجراء الكلام على مقتضى منطوقه

اولى من رعاية معارضه وجعله تابعا له فيها وهذا انما يتم لو كان له حكم برأسه

اما لو كان له حكم موقوف على ما بعده ويكون هو مع ما بعده مفيدا لحكم واحد

فح يجوز ان تراعى تلك المناسبة لانه لا يلزم ح ممانعة منطوقه اذ لا منطوق

له ح ورعاية المناسبة فيما نحن فيه بان يعتبر المستثنى منه الاحوال التي

يناسب المساواة في الكيل فلا يدخل بيع الحفنة بالحفنتين تحت النهي واحتج

اصحابنا بقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما انه تعالى استثنى

الخمسين عن الالف في الاخبار عن لبث نوح عليه السلام في قومه قبل الطوفان

فلو كان عمل الاستثناء بطريق المعارضة لما استقام الاستثناء في الاخبار

لان وجود المخبر عنه شرط لصدق الخبر والاستثناء دل على عدم ثبوته
فلزم الكذب المحال بخلاف الاستثناء فانه اثبات امر في الحال فاذا عارضه نوع
يحتمل ان لا يثبت واذا كان كذلك فلا بد من القول بان الخمسين المذكور في
الاية تعرض للعدد المثبت بالالف بان منعه عن الثبوت والدخول تحت الاسم
فلا يثبت به الا الباقي بعد الاستثناء لانه تعرض لحكمه اي العدد وهو الالف
بطريق المعارضة مع بقاء العدد وهو الالف لان الالف متى بقيت الفا لم يصلح
اسما لما دونها فلا بد من القول بان الاستثناء مانع من ان يكون الالف دالا
على مدلوله ويكون المستثنى مع المستثنى منه كلاما واحدا دالا على الباقي
بمنزلة تسعمائة وخمسين لان مدلوله ثابت وامتنع الحكم في البعض بطريق
المعارضة بخلاف العام كاسم المشركين جواب عما قال من ان الاستثناء بمنزلة
دليل الخصوص وتوضيحه ان العام اذا خص منه نوع كان الاسم واقعا على الباقي
بلا خلل دليل الخصوص عارض في بعض افراده بمنع الحكم لكن بقي اسمه دالا على الباقي
بلا خلل فلم يكن التخصيص تعارضا للتكلم بلفظ العام بل تعرضا للحكم مع بقاء الصيغة
على حالها وههنا لا يطلق الالف على الباقي بعد الاستثناء



لان اسم الالف لا يطلق على ما دونه لا حقيقة وهو ظاهر ولا مجازا اذ لا
علاقة بينه وبين ما دونه الا الكلية والجزئية وهي لا تصلح علاقة ههنا لان
من شرطها ان يكون الجزء مختصا بالكل وههنا ما دون الالف لا يختص به بل كما
انه جزء له جزء لما فوقه ايضا فلا يصح ان يقال بالمعارضة ههنا بخلاف دليل الخصوص
فانه لبقاء صيغته يمكن القول بالمعارضة فيه ثم الاستثناء نوعان متصل
وهو الاصل فقد اشتهر فيما بينهم ان الاستثناء حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع
والمراد صيغ الاستثناء من الا واخواتها واما لفظ الاستثناء فحقيقة اصطلاحية
في القسمين بلا نزاع الا عند صاحب التوضيح فانه في المنقطع عنده مجاز فعلى هذا
معنى قوله وهو الاصل اي الحقيقة فيه اي ان استعمال صيغ الاستثناء حقيقة
فيه وتفسيره اي المتصل ما ذكرنا اي ما اشرنا اليه في قولنا تكلم بالباقي بعده

فانه يشير الى ان الاستثناء الحقيقي ما يمكن ان يجعل تكلما بالباقي بعد الاستثناء
بان يكون من جنسه ويكون داخلا فيه قبله ومنفصل ويسمى منقطعا وهو ما لا
يصلح استخراجه من الاول اي المستثنى منه لان الصدر لم يتناوله لعدم كونه من جنسه
فلا يمكن استخراجه عنه اذ هو فرع الدخول فجعل المستثنى المنفصل كلاما
مبتدأ بحكم مخالف لما قبله ولا تعلق له بما قبله الا صورة مجازا منصوب على
التميز عن النسبة المفهومة ضمنا مما ذكر اي اطلق الاستثناء عليه مجاز لا حقيقة
والمراد ان استعمال صيغ الاستثناء في المنقطع بطريق المجاز قال الله تعالى فانهم

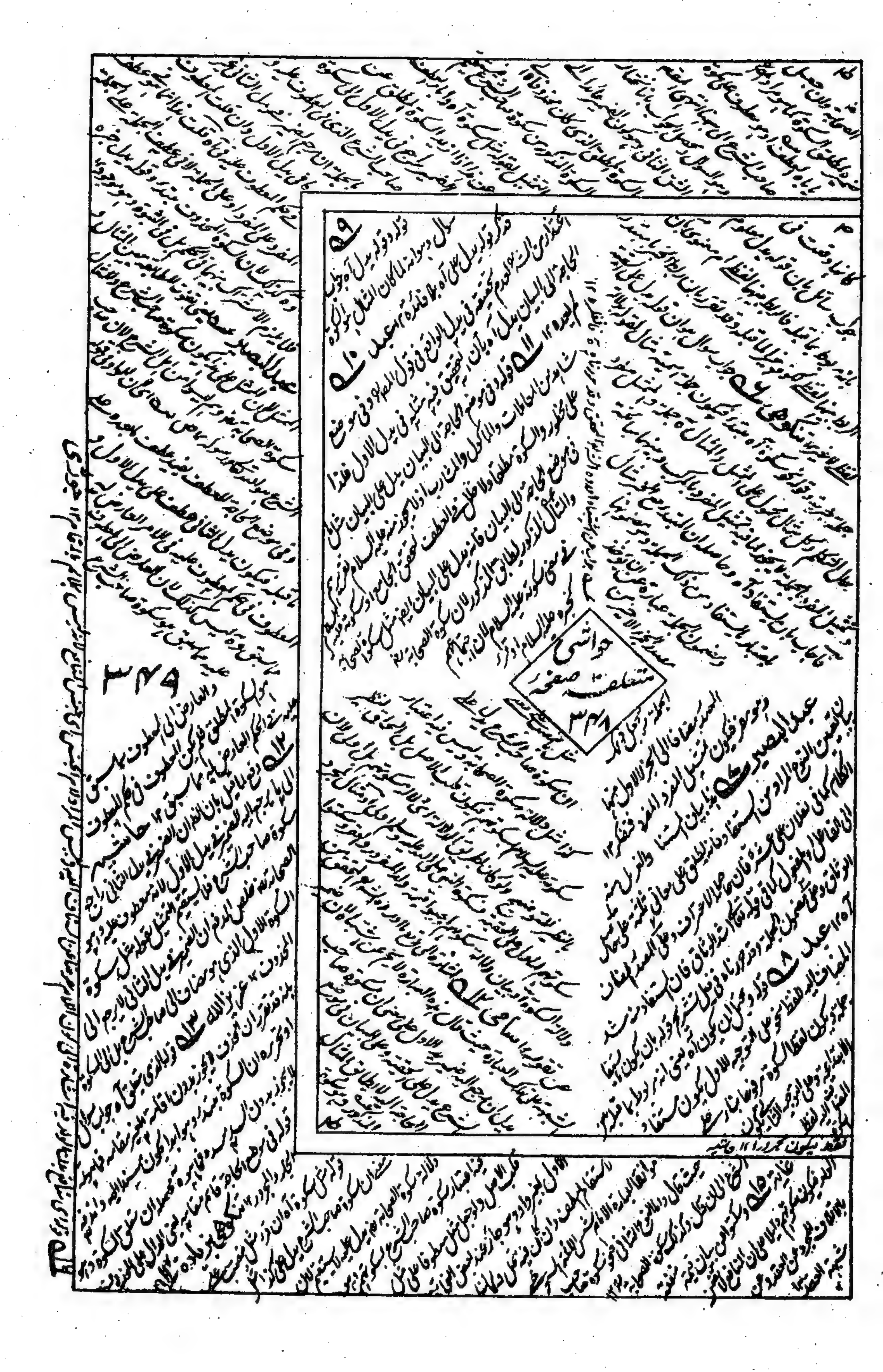


عدو لی الا رب العالمین ای لکن رب العالمین استثناء منقطع بمعنی لکن
ویحتمل ان یکون متصلا بان قال جمیع ما عبدتم عدو لی الا رب العالمین و
مبنی هذا علی ان القوم کانوا عابدین لله تعالی مع غیره کما نقل عن مقاتل رض واما
بیان الضرورة فهو نوع بیان یقع بما لم یوضع له اذ الموضوع له النطق و
هذا یقع بمجرد السکوت الذی هو ضده او ان للسکوت فیه دخلا کما فی القسم الاول
وهذا ای هذا النوع علی اربعة انواع لانه اما ان یکون ثابتا بالضرورة کثرة الکلام
اولا والاول هو الرابع المذکور فی المتن والثانی اما ان یکون لضرورة دفع الغرور
اولا والاول هو الثالث والثانی اما ان یکون فی حکم المنطوق ام لا والاول هو الاول
والثانی هو الثانی والاولی ان یجعل الاقسام ثلثة بان یقال اما ان یکون بمجرد
السکوت اولا بمجرده بل للغیر دخل فیه



الثاني هو الاول والاول اما ان يكون البيان بدلالة حال المتكلم او لضرورة كثرة
الكلام والثاني هو الرابع والاول هو الذي جعله نوعا ثانيا وثالثا بملاحظة
اعتبار الضرورة وعدمه منه اي من بيان الضرورة ما هو في معنى المنطوق
اي في حكمه نحو قوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث فان صدر الكلام وهو
قوله تعالى وورثه ابواه اوجب الشركة مطلقة حيث اضيف الميراث اليهما من غير
بيان نصيب كل واحد ثم تخصيص الام بالثلث بقوله فلامه الثلث دل على ان
الاب يستحق الباقي ضرورة فصار اي تخصيص الام بيانا لنصيب الاب
بصدر الكلام لا بمحض السكوت اذ لو بين نصيب الام من غير بيان الشركة لا
يعرف نصيب الاب بالسكوت فصار البيان بالسكوت مع دلالة صدر الكلام
كانه قيل فلامه الثلث ولابيه الباقي ومنه اي من بيان الضرورة ما ثبت
بدلالة حال المتكلم اي بدلالة من شانه التكلم في الحادثة كالشارع والمجتهد
وصاحب الحادثة نحو سكوت صاحب الشرع عند امر يعاينه من قول او فعل

عن التغير متعلق بالسكوت يدل على الحقية اي حقية الامر المعاين فلما لم
يجز تقرير الشارع للناس على محظور كان سكوته بيانا لكون ذلك الامر خارجا
عن المحظور وقوله يدل يحتمل ان يكون خبر السكوت بان يكون ما يستفاد
من الجملة اعني دلالة سكوت صاحب الشرع مثالا للبيان بطريق السكوت و
يحتمل ان يكون المثال هو السكوت وقوله يدل لبيان كون السكوت لصاحب الشرع
مثالا للبيان ويعلم منه حال يدل في قوله وفي موضع الحاجة الى البيان يدل
على البيان الضمير عائد الى السكوت المحذوف المعطوف على قوله سكوت صاحب
الشرع الذي يتعلق به قوله في موضع الحاجة مثل سكوت الصحابة عن تقويم
منفعة البدن في ولد المغرور وهو من يطأ امرءة معتمدا على ملك اليمين او
النكاح على ظن انها حرة فتلد منه ثم تستحق روي عن عمر انه حكم فيمن
اشترى جارية واستولدها ثم استحقت برد الجارية وقيمة الولد والعقر و
كان شاور عليا واشتهر في الصحابة ولم يرده احد فكان اجماعا منهم ولم تقض
برد قيمة للمنافع اي منافع بدن الولد ولو كانت واجبة لم يجز الاعراض عنه بعد
ما رفعت اليه القضية وطلب منه القضاء بما للمولى عليه فان قلت لعل الولد كان
صغيرا ولم يكن له منفعة فلذا سكتوا عن بيان قيمتها اجيب بانه قد ثبت في



حواشي متعلقة صفحة ٣٢٦

جميع الروايات انهم سكتوا عن تقويم منافعه فدل على ان المنافع كانت
موجودة وان الولد كان كبيرا واعلم ان الذي ذكرنا من رواية عمر موافق لما
ذكر في التوضيح وهو مخالف لما نقل الشارح المحقق من ان المرءة كانت امة
لكنها اتت الى بعض قبائل العرب فتزوجت واحتمال تعدد الحادثة وان كان
متحققا لكن قد قال الشارح المحقق ان تلك الحادثة اولى الحادثة وهكذا قال
البعض في حق ما نقل في التوضيح ولا شك ان بين هذين القولين تدافع
ومنها اي من بيان الضرورة ما ثبت لضرورة دفع الغرور عن الناس مثل سكوت
الشفيع عن طلب الشفعة بعد العلم به فانه جعل ردا للشفعة لدفع الغرور عن
المشتري فانه يحتاج الى التصرف فيه فاذا لم يجعل سكوته اسقاطا للشفعة فاما
ان يمتنع المشتري عن التصرف ولم يمتنع ويتصرف فيه ثم ينقض الشفيع تصرفه
وعلى كل تقدير يتضرر فجعل ذلك السكوت كالتنصيص منه على اسقاط الشفعة
وان كان السقوط غير موضوع للبيان ومثل سكوت المولى حين يرى
عبده يبيع ويشتري فانه اذن له في التجارة

دفعا للغرر عن الناس ومنها اى من بيان الضرورة ما ثبت لضرورة كثرة
الكلام مثل قول علمائنا ليس الخلاف فى هذا الاصل وانما الخلاف فى هذه
المسئلة فى من قال لفلان علىّ مائة ودرهم ومائة وقفيز حنطة ان العطف
اى عطف درهم وقفيز حنطة جعل درهما وقفيز حنطة بيانا للمائة وقال الشافعى
القول قوله فى بيان المائة لاجمالها وليس قوله ودرهم تفسيرا لها لانه عطف
عليه فظاهره يقتضى التغاير كما اذا قال له على مائة وثوب قلنا الاثبات ما قلنا
ان حذف تفسير المعطوف عليه وتمييزه متعارف فى العدد ضرورة كثرة استعمال
العدد وطول الكلام بذكر التمييز فيناسب الخفة والحذف حتى ان ذكره يعد

٣٥١



تكرار او استعمالها في العربية في كثير من المواضع وذلك الضرورة فيما تثبت
وجوبه في الذمة في عامة المعاملات كالمكيل والموزون اي ان الموجب للحذف
كثرة الاستعمال التي هي من اسباب التخفيف وهي انما تتحقق في المقدرات التي
تثبت دينا في الذمة حالا او مؤجلا لانها لما ثبت دينا في الذمة كثرة العقود
بها دون الثياب ونحوه فانها لا تثبت في الذمة الا بطريق خاص وهو السلم
او ما في معناه كالبيع بالثياب واذا لم يثبت في الذمة في عامة المعاملات لم يوجد
الضرورة الداعية الى الحذف وقال صاحب التوضيح بعد بيان الفرق فالحاصل
انه اذا ذكر بعد المائة عدد مضاف نحو مائة وثلثة اثواب كان الاخير بيان المائة
بالاتفاق فان كان بعد المائة شيء مما هو من المقدرات كالدراهم والدنانير
والقفيز فجعل بيانا للمائة قياسا على العدد والجامع بينهما كونهما مقدرين فاذا
قال له علي مائة ودرهم قلنا المائة من الدراهم قياسا على قوله علي مائة وثلثة
اثواب اما اذا كان بعد المائة شيء مما هو غير مقدر كالعبد والثوب كقوله له
علي مائة وثوب ومائة وعبد لا يجعل بيانا للمائة وغرضنا من ذلك ابداء
ما هو الثابت بالعرف في صورة القياس بناء على ان الخصم جاز القياس في

اللغة فائدة فيه اعتراض صاحب التلويح بان القياس في اللغة وان ارید

القياس الشرعي لم يكن من قبيل البيان **فصل** في بيان التبديل وقع في

بعض النسخ ههنا لفظ الباب ووجهه انه لما كان هذا النوع اكثر ابحاثا

عقد له بابا على حدة للتنبيه على عظم شانه وهو النسخ النسخ في اللغة الازالة

او النقل والتبديل وهو في حق صاحب الشرع بيان لمدة الحكم المطلق

في الظاهر الذي كان معلوما عند الله تعالى انه ليس بمطلق بل هو مقيد بها

والمراد بالحكم الحكم الشرعي ولا يكون ذلك الا ثابتا بدليل شرعي لان رفع

الاباحة الاصلية الثابتة قبل ورود الشرع بدليل شرعي لا يسمى نسخا ونعلم منه

ان بيان تبديل ذلك الحكم الشرعي لا يكون الا شرعيا ايضا لانه مطلق في حق

غير الشارع فليس في وسعه بيان انه مقيد في حقه فهو الذي له البيان وبيان مدة

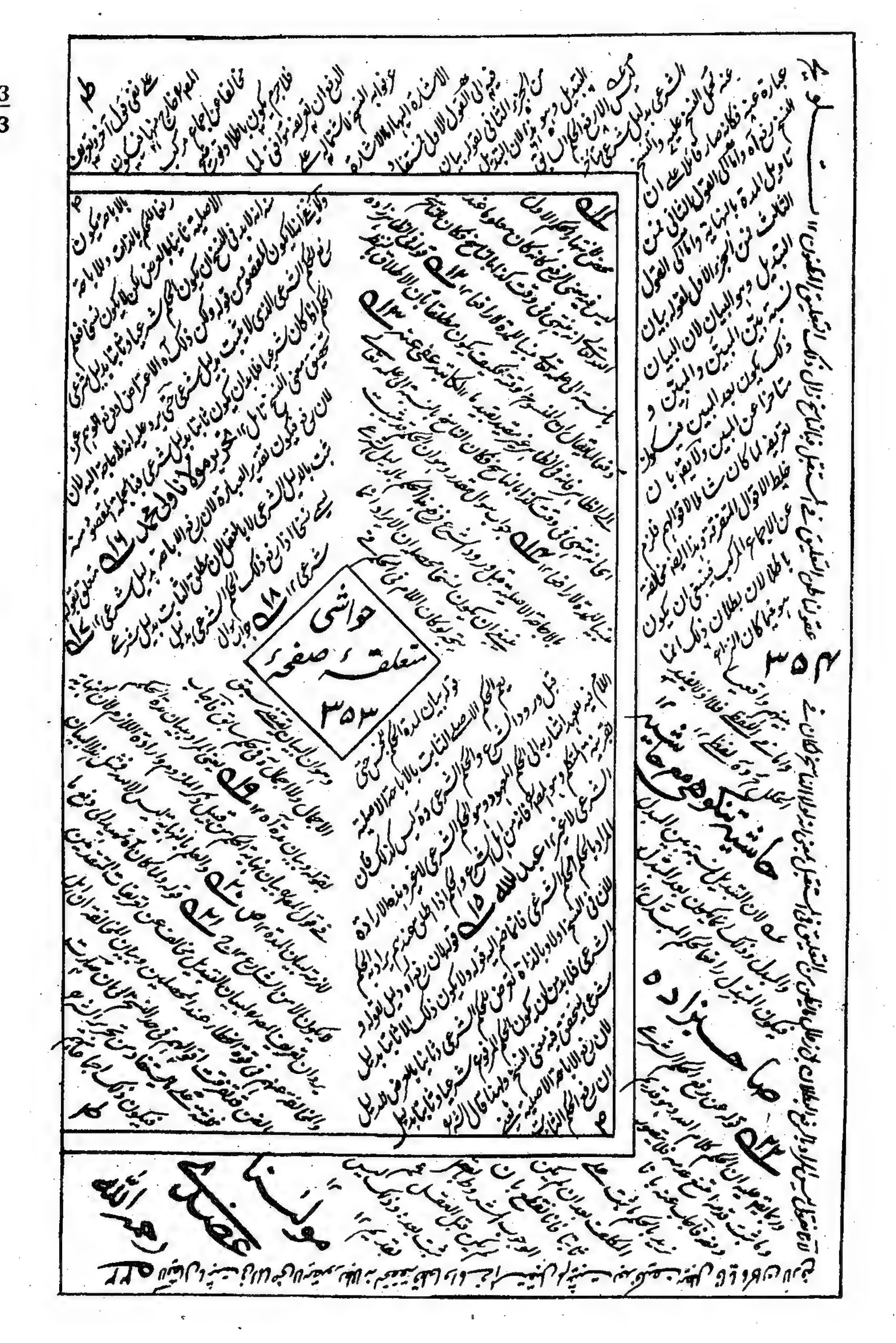
ذلك الحكم الشرعي بيان نهايته ولما كان هذا البيان بيان التبديل كان المبين

مبدلا بهذا البيان وهذا البيان مبدلا له ولما كان البيان بعد المبين كان

هذا البيان متاخرا عن ذلك الحكم فيكون في قوله وهو النسخ في حق آه اشارة

الى ما هو فوائد النسخ من انه عبارة عن رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي

٣٥٣



حواشي متعلقة صفحة ٣٥٣

٣٥٤



متأخر او انه بيان انتهاء الحكم الشرعي المطلق الذي في وهمنا استمراره او
انه ورود دليل متراخي عن دليل شرعي مقتضيا خلاف حكم الدليل الشرعي
وقيد بالدليل الشرعي احترازا عن الرفع بالموت وقيد بقوله متأخر احترازا
عن التقييد بالغاية والاستثناء ونحوهما فانه لا يسمى نسخا ولا يخفى على اهل
متانة المتن فحاصل كلامه ان النسخ بيان محض لانتهاء حكم الاول وليس
فيه معنى الرفع لانه تعالى يعلم انه ينتهي الى وقت كذا فكان الناسخ بالنسبة الى
علمه مبينا لا رافعا الا انه تعالى اطلقه اي الحكم ولم يبين المدة التي وقته بها
فكان ظاهره اي الحكم البقاء في حق البشر لانا نتوهم من الاطلاق بقاءه
ابدا فكان تبديلا للاطلاق الى التقييد في حقنا بيانا محضا في حق صاحب
الشرع لان البيان المحض ما يظهر به حكم الحادثة عند وجودها ابتداء
والنسخ كذلك في حق صاحب الشرع وهو اي النسخ كالقتل فانه اي القتل

بيان محض للاجل المعلوم في حق صاحب الشرع لكونه مقتولا باجله عندنا

تغير وتبديل اي ابطال وقطع للحيوة التي توهم استمرارها في حق القاتل وبهذا

استحق به القصاص والدية والاستغفار وفيه اشارة الى رد تمسك المعتزلة

القائلين بان القاتل قد قطع حيوة المقتول فلذا استحق القصاص به تمام

تحقيقه في محله ثم ان النسخ جائز عقلا وواقع سمعا خلافا لليهود فعند بعضهم

باطل عقلا وعند بعضهم نقلا وقد انكر بعض المسلمين كابي مسلم وعمرو بن

يحيى الاصفهاني وكان مرادهم بذلك ابطال الحكم في وقته وتبديله فيه

والا فلا يتصور ان ينكر المسلم قوله تعالى ما ننسخ من اية الاية ومحل النسخ حكم

يعني الحكم اما ان لا يحتمل النسخ في نفسه كالاحكام العقلية وما يجري مجراها

من الامور الحسية والاخبارات المؤدي نسخها الى الكذب واما ان يحتمل

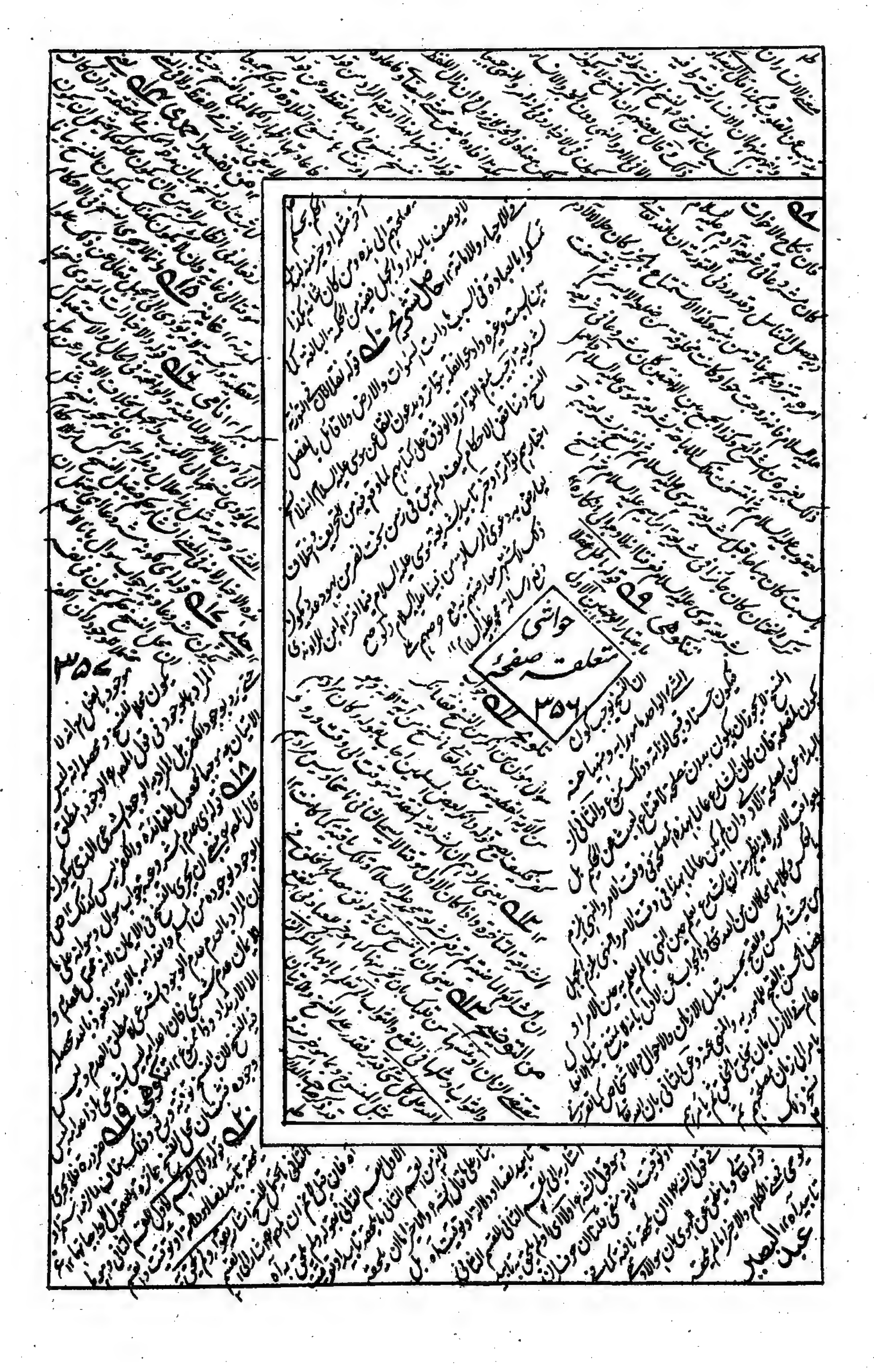
والاخير اما ان يلحقه تابيد نصا او دلالة او توقيت اولا وهذا هو الذي

قال ان يكون في نفسه محتملا للوجود اي لكونه مشروعا بخلاف الكفر فانه لا

يحتمل المشروعية استمر عدمه والعدم اي عدم المشروعية بخلاف الايمان فانه

استمر مشروعيته وحاصله ان محله حكم شرعي فرعي مطلق عن التابيد والتوقيت

والى القسم الاول اشار بقوله ولم يلحق به اي بذلك الحكم ما ينافي النسخ



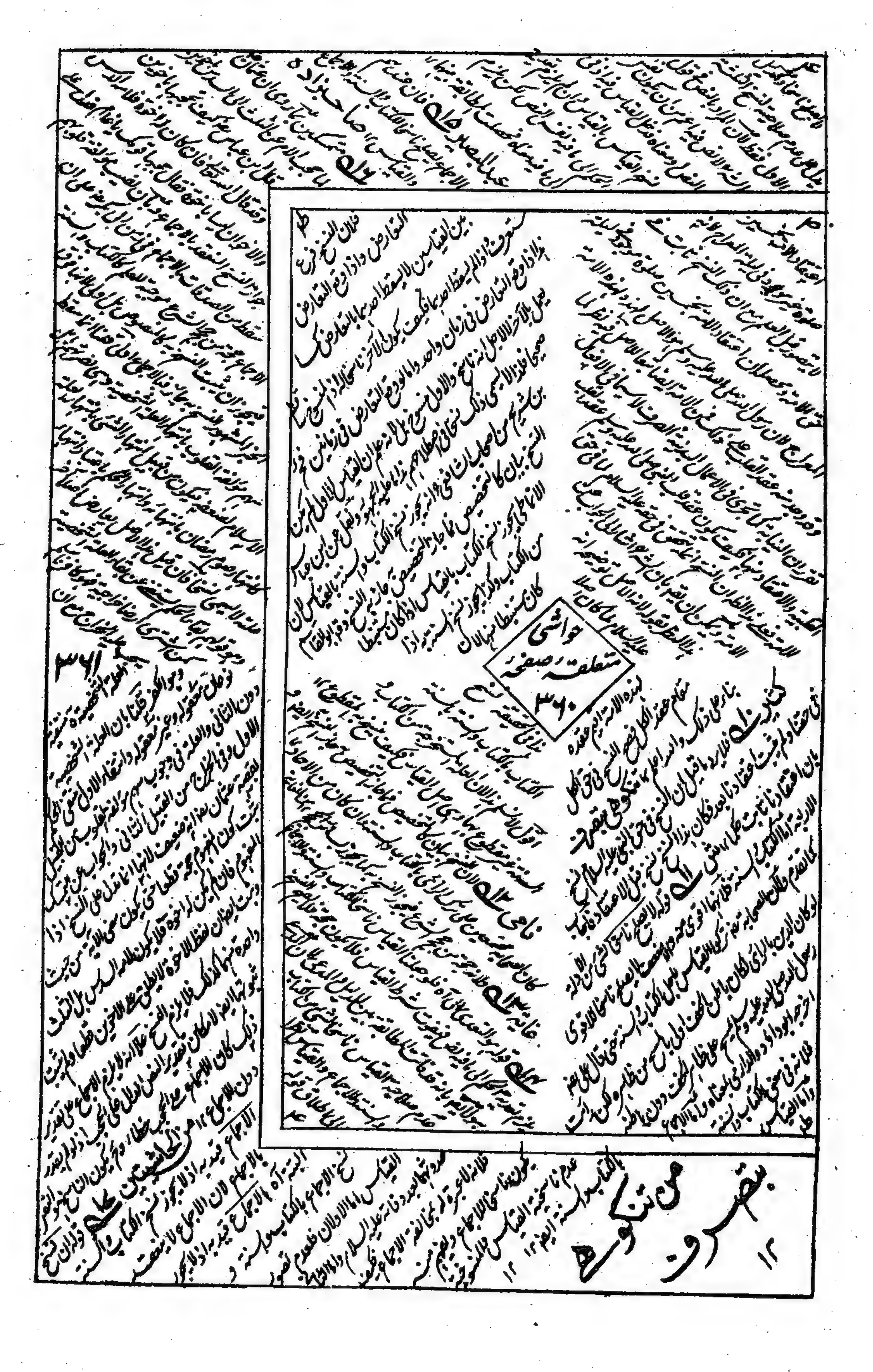
حواشي متعلقة صفحة ٣٥٦

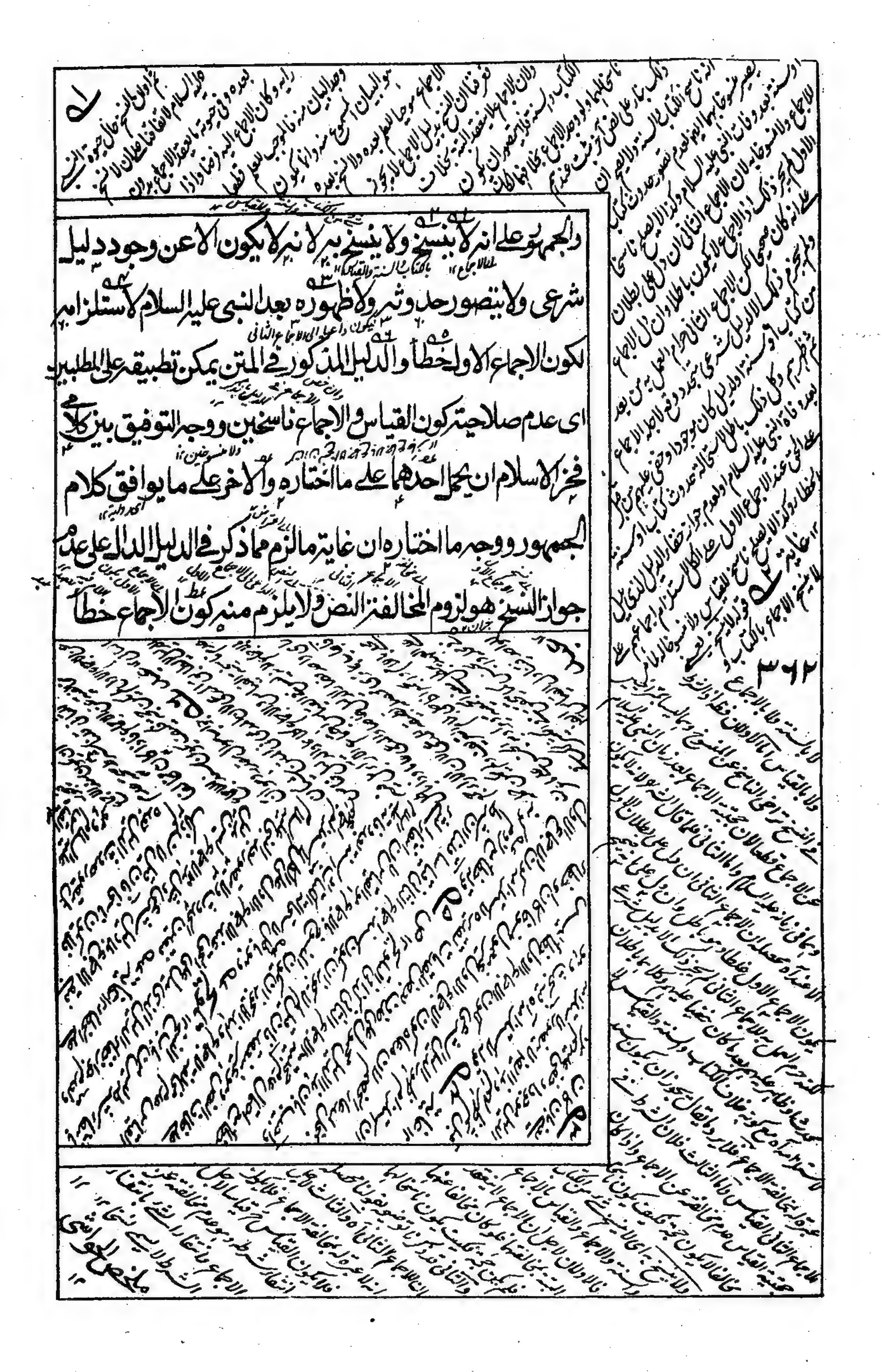
من توقيت منصوص مثل ان يقول الشارع اذنت لكم ان تفعلوا كذا الى
سنة فان المنع منه قبل مضي ذلك المدة لا يجوز قال القاضي الامام ابو زيد انه
ليس لهذا القسم مثال من النصوص وكذا نقل عن شمس الائمة السرخسي واما
قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن ونحوه فالمقصود منه شرعية حرمة القربان
في حالة الحيض ونحوها وهي ثابتة على الاطلاق وليست بموقت ولهذا لم
يتعرض المص لمثاله او تابيد ثبت ذلك التابيد نصا كما في قوله تعالى خالدين
فيها ابدا حقيقة الدوام وان استعملت مجازا في المكث الطويل وهذا
مثال للتابيد صريحا وان لم يكن من الاحكام اذ لم يوجد فيها تابيد صريحا كذا
في الشرح او دلالة عطف على قوله نصا كسائر الشرائع التي قبض عليها رسول
عليه السلام فانه لا نسخ لشريعته ولا نبي بعده فانه عليه السلام خاتم النبيين و
المراد بالتابيد دوام الحكم ما دامت دار التكليف ولهذا كان التقييد في قوله عليه السلام



الجهاد ماض الى يوم القيمة داخل في التابيد لا في التوقيت وكذا قوله تعالى و
جاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم القيمة اذ هو وان كان من
قبيل الاخبار لا انه يفهم منه الحكم الشرعي وهو وجوب تقدم المؤمن على
الكافر في الشرف والكرامة كالشهادة ونحوها ويمكن ان يجعل على هذا مثال التوقيت
قوله عليه السلام الخلافة من بعدي ثلثون سنة فانه يعلم منه نفاذ اوامرهم
واحكامهم ووجوب طاعتهم وانقيادهم وحرمة مخالفتهم وعنادهم
والشرط اي شرط جواز النسخ التمكن اي تمكن المكلف من عقد القلب على
الحكم وقبوله عندنا لا التمكن من الفعل ومعناه ان يمضي زمان يسع فيه الفعل
بعد وصول الامر الى المكلف وعدم التمكن منه اعم من ان يكون قبل دخول وقت
الواجب وقبل انقضاء زمان يسع هو فيه وهذا مذهب اكثر الفقهاء و
اصحاب الحديث خلافا للمعتزلة وبعض اصحابنا كالجصاص والامام ابي منصور

والقاضي ابي زيد وبعض الشافعية قالوا لان المقصود من شرع الاحكام هو
العمل بالبدن وقبل حصوله يكون بداء لان الامر يدل على الحسن والنهي على القبح
فيلزم ان يظهر له حين الامر ما لم يظهر حين النهي او بالعكس وذلك من الله تعالى
محال ولنا ان النبي عليه السلام امر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم نسخ الزائد
على الخمس مع عدم التمكن من العمل والتحقيق انه يمكن ان يكون الاعتقاد هو
المقصود واعتقاد رسول عليه السلام في الصلوة اعتقاد الانتهاء حكما لانه الاصل
ولا خلاف بين الجمهور شروع في تفصيل الدلائل التي ثبت بها النسخ فاكثر
الناس ومعظمهم على ان القياس لا يصلح ناسخا وقيل يجوز به ولنا ان القياس
هو التعدي الى فرع لا نص فيه وكذا اي مثل القياس الاجماع عند اكثرهم فانه
عند الاكثر لا يكون ناسخا للكتاب ولا السنة ولا الاجماع الآخر ولا القياس
خلافا للبعض كعيسى ابن ابان وبعض المعتزلة لان الاجماع عبارة عن
اجتماع الآراء ولا مدخل للرأي في معرفة نهاية وقت الحسن والقبح في شيء
عند الله تعالى وذكر فخر الاسلام في باب الاجماع ان نسخ الاجماع بالاجماع جائز
وذكر في باب النسخ ان النسخ به غير جائز





والجمهور على انه لا ينسخ ولا ينسخ به لانه لا يكون الا عن وجود دليل
شرعي ولا يتصور حدوثه ولا ظهوره بعد النبي عليه السلام لاستلزامه
لكون الاجماع الاول خطأ والدليل المذكور في المتن يمكن تطبيقه على المطلوبين
اي عدم صلاحيته كون القياس والاجماع ناسخين ووجه التوفيق بين كلامي
فخر الاسلام ان يحمل احدهما على ما اختاره والاخر على ما يوافق كلام
الجمهور ووجه ما اختاره ان غاية ما لزم مما ذكر في الدليل الدال على عدم
جواز النسخ هو لزوم المخالفة النص ولا يلزم منه كون الاجماع خطأ



وعدم صلاحيته لكونه ناسخا وانما يكون كذلك لو لم يكن سنده نصا
ارجح من النص الاول ولا يلزم من ذلك كون النص الراجح ناسخا للاجماع
لانه يجوز ان لا يعلم تراخي ذلك النص فلا يصح جعله ناسخا بخلاف الاجماع
المبني عليه فانه لكونه متراخيا يصلح ناسخا ووجه القول الثاني ان النص الذي
كان سند الاجماع الاول وان كان مرجوحا في نفسه بالفرض لكن لما تايد باجماع
الآراء الدالة على قبوله صار هو راجحا بدلالة انه لو لم يكن راجحا لما اختاره
اهل الاجماع الاول وهذا يصير بمنزلة الطعن المجمل في النص الذي قيل انه
راجح ولما ثبت ان القياس لا يصلح ان يكون ناسخا ولا منسوخا وكذا الاجماع
لم يبق ما يصلح لذلك الا الكتاب والسنة فلذا قال وانما يجوز النسخ اي نسخ
الكتاب والسنة بالكتاب والسنة اذا كانت الثانية مثل الاولى او اقوى منها
ويجوز نسخ احدهما بالاخرى اي نسخ الكتاب بالسنة المتواترة والسنة بالكتاب
عندنا وهو مذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين والمحققين من اصحاب الشافعي

وقال الشافعي لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة قولا واحدا وله في نسخ السنة
بالكتاب قولان الاول يجوز والاخر لا يجوز لانه اي نسخ احدهما بالاخر
يكون مدرجة اي طريقة ووسيلة الى الطعن اي طعن الطاعنين في الرسول
عليه السلام لانه لو نسخ الكتاب بالسنة يقول الطاعن خالف ما يزعم انه كلام
ربه ولو نسخ السنة بالكتاب يقول الطاعن كذبه ربه فكيف نصدقه فالتعاون
بينهما اولى وانا نقول النسخ بيان مدة الحكم لا انه ابطال الحكم وجاز للرسول
عليه السلام بيان مدة حكم الكتاب بالسنة فتكون السنة ناسخة له ولا يلزم
منه خلاف ما يزعم انه كلام ربه فقد بعث النبي عليه السلام مبينا وجاز ان
يتولى الله تعالى بيان ما اجرى على لسان رسوله عليه السلام فتنسخ السنة بالكتاب
ولا يلزم منه انه كذبه ربه فثبت انه يجوز نسخ احدهما بالاخر

وقد ثبت انه عليه السلام كان يتوجه الى الكعبة في الصلوة في مكة ثم يتوجه
في المدينة الى بيت المقدس ستة عشر شهرا ثم الى الكعبة فان كان التوجه
الاول ثابتا بالكتاب فقد نسخ بالسنة الموجبة للتوجه الى بيت المقدس
لانه لا يتلى في القران وان لم يكن ثابتا به فقد ثبت بعض المطلوب
اذ لا شك ان التوجه الثاني الثابت بالسنة ينسخ بالكتاب واعلم ان
القاضي ابو زيد قال انه لم يوجد في كتاب الله تعالى ما ينسخ سنة الا من طريق
الزيادة على النص فعلى هذا يجوز ان يقال معنى قول الشافعي لا يجوز نسخ
الكتاب بالسنة انه لم يوجد النسخ بها فيه والزيادة على النص ليس بنسخ
عنده واما عندنا فلما كان نسخا جوزنا نسخه بها لكن هذا انما يمشي لو لم



يقول بعدم جواز نسخ السنة بالكتاب لما كان قائلا به كان ينبغي كلامه

امرا آخر الا ما ذكره ويجوز نسخ التلاوة والحكم جميعا شروع في تفصيل المنسوخ

بعد تفصيل الناسخ ويقال لنسخهما الانساء قال الله تعالى سنقرئك فلا

تنسى الا ماشاء الله ويجوز نسخ احدهما دون الآخر ومنعه البعض من

المعتزلة لان النص للحكم والحكم للنص فلا انفكاك بينهما ولنا قوله تعالى

فامسكوهن في البيوت فانه نسخ حكمه وبقي تلاوته وقرءة ابن مسعود

ثلثة ايام متتابعات فانه بقي حكمها ونسخ تلاوتها لان للنظم اي للنص

حكمين اي نوعين من الحكم نوع يتعلق بنفس النظم مثل جواز الصلوة



ونوع يتعلق بالمعنى وهو ما اى حكم هو قائم بمعنى صيغته اى النظم كالوجوب

والحرمة ونحوهما وكل واحد منهما اى من الحكمين مقصود بنفسه فيجوز

كونه مصلحة في وقت دون وقت فاحتمل كل واحد منهما بيان المدة والوقت

فيجوز ان ينسخ احدهما بدون الآخر والزيادة على النص بالمتاخر عند نسخ

عندنا خلافا للشافعي وقد عرفت فيما سبق ثلثة اقسام للمنسوخ و

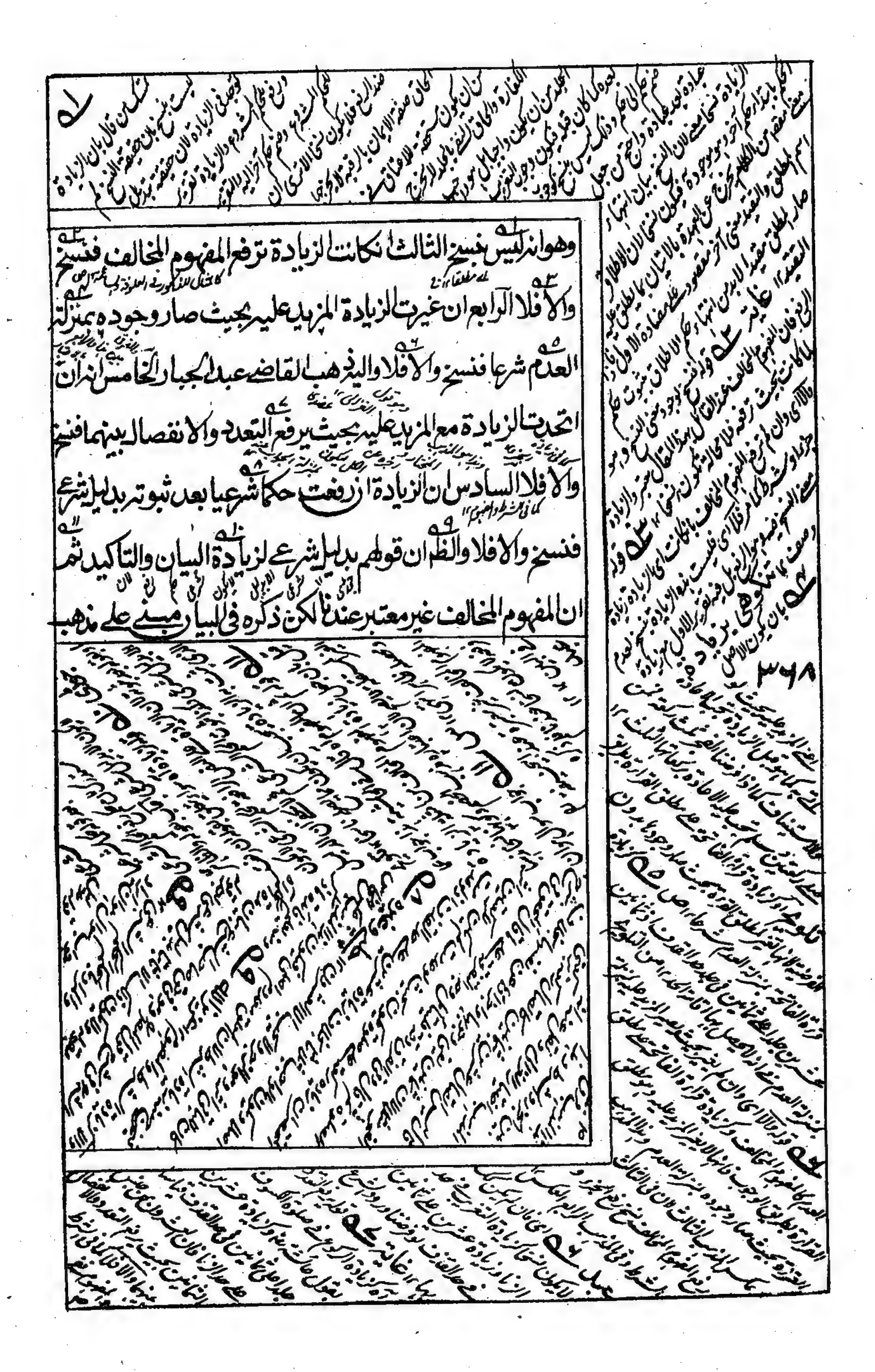
هذا رابع الاقسام وهو نسخ وصف الحكم مع بقاء اصله ولا نزاع في

عدم كون الزيادة نسخا ان كانت عبادة مستقلة كزيادة صلوة سادسة

انما النزاع في غير المستقل كزيادة جزء او شرط او زيادة ما يرفع المفهوم المخالف

كما لو قال في العلوفة زكوة بعد قوله في السائمة زكوة واختلفوا فيه على ستة

مذاهب الاول ما ذهب اليه الحنفية وهو انه نسخ الثاني ما ذهب اليه الشافعية



وهو انه ليس بنسخ الثالث ان كانت الزيادة ترفع المفهوم المخالف فنسخ
والا فلا الرابع ان غيرت الزيادة المزيد عليه بحيث صار وجوده بمنزلة
العدم شرعا فنسخ والا فلا واليه ذهب القاضي عبد الجبار الخامس انه ان
اتحدت الزيادة مع المزيد عليه بحيث يرفع التعدد والانفصال بينهما فنسخ
والا فلا السادس ان الزيادة ان رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعي
فنسخ والا فلا والظاهر ان قولهم بدليل شرعي لزيادة البيان والتاكيد ثم
ان المفهوم المخالف غير معتبر عندنا لكن ذكره في البيان مبني على مذهب



من اعتبره لان بالزيادة يصير اصل المشروع وهو الذي كان قبل الزيادة
بعض الحق لان الحق بعد الزيادة امران المزيد والمزيد عليه وما اي ليس
للبعض حكم الوجود فيما يجب حقا لله تعالى اي في حكم يجب لكونه حقا
لله تعالى ومن حيث كونه حقا لله تعالى واحترز به عما يجب حقا للعباد فانه
يقبل الوصف بالتجزي ثبوتا كما اذا ادعى على غيره الف وخمسمائة وشهد
شاهدان بالف والآخران بالف وخمسمائة حتى قضى له بالمال كله كان
مقدار الالف مقضيا بشهادتهم جميعا وخمسمائة بشهادة آخرين واداء
حتى اذا ادى بعض الدين يجوز بلا خلاف بخلاف حق الله تعالى لانه لا يقبل
الوصف بالتجزي اي ليس لبعض الحق حكم كله ولا حكم الوجود في نفسه بدون
انضمام الباقي اليه حتى ان المظاهر اذا مرض بعد ما صام شهرا فاطعم ثلثين
مسكينا لم يجزه ولا يكون مكفرا بالاطعام ولا بالصوم فكانت الزيادة
نسخا من حيث المعنى وان كانت بيانا صورة لانه بيان محتمل اللفظ ولهذا
اي ولان الزيادة على النص نسخ لم يجعل علماؤنا قراءة الفاتحة ركنا



اى فرضا فى الصلوة بحيث لا يجوز الصلوة بدونها بخبر الواحد متعلق
بقوله لم يجعل وهو قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب لانه اى
جعل قراءة الفاتحة ركنا زيادة على النص وهو قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من
القران اذ عمومه يقتضى الجواز بدون الفاتحة فكان تقييده بها نسخا للاطلاق
ولهذا ابوا اى علماؤنا زيادة النفى وهو تغريب عام حدا اى زيادته من
حيث كونه حدا فى زنا البكر على الجلد الذى هو حد لانه لم يبق حدا
بل يصير بعضه فيكون نسخا لقوله تعالى الزانية آه بخبر الواحد وهو قوله
عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام واحترز بقوله حدا عن النفى
سياسة فانه يجوز اذا راى الامام المصلحة فيه كذا فى الشرح وابوا زيادة
الطهارة شرطا فى طواف الزيارة حتى لا يجوز بدونها لانه زيادة على قوله تعالى
وليطوفوا بالبيت العتيق بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام الطواف بالبيت
صلوة وشرطه شرط الصلوة الا ان الله تعالى اباح فيه النطق وابوا زيادة صفة
الايمان شرطا فى رقبة الكفارة بخبر الواحد يتعلق بالجميع وخبر الواحد
فى الاخير ما روى ان رجلا جاء الى النبى عليه السلام برقبة وقال على عتق رقبة
افيجزئنى ان اعتقها فامتحنها الرسول عليه السلام فوجدها مؤمنة فقال

٣٧٠



اعتقها فانها مؤمنة او القياس فانه شرط الايمان فى كفارة القتل
لتخليص المؤمن عن ذل الرق فيشترط فى سائر الكفارات والذى يعمل
بالسنن افعال رسول الله عليه السلام وهى التى تصدر عنه قصدا ما غيرها مثل
الواقع حالة النوم فلا يصلح للاقتداء به والكلام فيه وهى بالنسبة الينا
اربعة اقسام مباح ومستحب وواجب وفرض واما الحرام والمكروه فلا
يوجد فى افعال الانبياء عليهم السلام لانهم معصومون عن الكبائر عند
عامة المسلمين وعن الصغائر عند اصحابنا خلافا لبعض الاشعرية وانما
قيد الافعال بالنسبة الينا لان الواجب وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة لا
يتصور فى حق النبى عليه السلام ولذا قسم القاضى وسائر الاصوليين سوى
فخر الاسلام وشمس الائمة الى ثلثة اقسام وفيها اى فى افعال النبى عليه السلام



قسم آخر غير الاربعة المذكورة وهو الزلة وهي اسم لفعل حرام غير مقصود
للفاعل لذاته ولكنه وقع فيه من فعل مباح قصده كذا ذكر شمس الائمة
السرخسي وقيل فعل الصغائر بلا قصد وقيل ترك الافضل الى الفاضل
لكنه اي القسم الآخر وهو الزلة ليس من هذا البيان اي من باب الاقتداء
بالافعال في شيء من الاحكام الاربعة المذكورة لانه لا يصلح للاقتداء و
لا يخلوا هذا القسم وهو الزلة عن الاقتران ببيان انه اي الزلة بتاويل
المذكور زلة اما من جهة الفاعل كما في قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام
هذا من عمل الشيطان او من الله تعالى كما قال وعصى آدم ربه فغوى واختلفوا
في سائر افعاله الفعل الواقع عنه عليه السلام

اما عن قصد الی عینه اولا واما الثانی فاما عن قصده لله تعالی بل عن قصد
الی غیره اولا عن قصد مطلقا والاخیر خارج عن هذا البیان وقد ذکر الاول
اولا ثم ان الواقع عن قصد الی عینه قد یکون بیانا لمجمل الکتاب کمسح الناصیة
لقوله تعالی فامسحوا برؤسکم وهو تابع للمبین فی الوجوب والندب و
الاباحة بلا خلاف وقد یکون مختصا به علیه السلام کوجوب الضحی والتهجد
والحکم فیما بقی بعد ذلک ما ذکره بقوله والصحیح ما قال الجصاص ان
ما علمنا من افعال النبی علیه السلام واقعا علی جهة ای علی صفة الوجوب
او الاستحباب او الاباحة نقتدی به ای برسول علیه السلام او بفعل رسول
علیه السلام فی ایقاعه ای الفعل علی تلک الجهة ای الصفة الا بدلیل یدل علی
کونه مختصا به قال الله تعالی خالصة لک من دون المؤمنین وما لم نعلم
الفعل علی ای جهة ای صفة فعله ای فعل النبی علیه السلام قلنا فعله علی ادنی
منازل افعاله وهو الاباحة لان الاتباع اصل فی حقه علیه السلام لقوله تعالی لقد
کان لکم فی رسول الله اسوة حسنة فهذا تنصیص علی جواز الاقتداء به
فوجب التمسک به ای بالاصل حتی یقوم دلیل خصوصه به والجمهور علی ان
الفعل ان علمت صفته خاصة فامته مثله فی الاتیان به وقال الکرخی



الاصل هو الاختصاص الا بعارض وان لم نعلم صفته فان كان من المعاملات

فيدل على الاباحة بالاجماع وان كان من القربات فقيل يتوقف فيه

فلا يثبت متابعته حتى يقوم دليل وقيل يلزمنا الاتباع فيه وقال الكرخي

يعتقد الاباحة في حقه ولا يكون لنا اتباعه فيه الا بدليل وقد عرفت مذهب

الجصاص آنفا ويتصل بالسنن بيان طريقة رسول الله عليه السلام حال كون

تلك الطريقة في اظهار احكام الشرع بالاجتهاد متعلق بالاظهار واختلف

في هذا الفصل اي اظهار الاحكام بالاجتهاد فانكرت الاشعرية واكثر

المعتزلة كون الاجتهاد حظا النبي عليه السلام في الاحكام الشرعية لاستغنائه

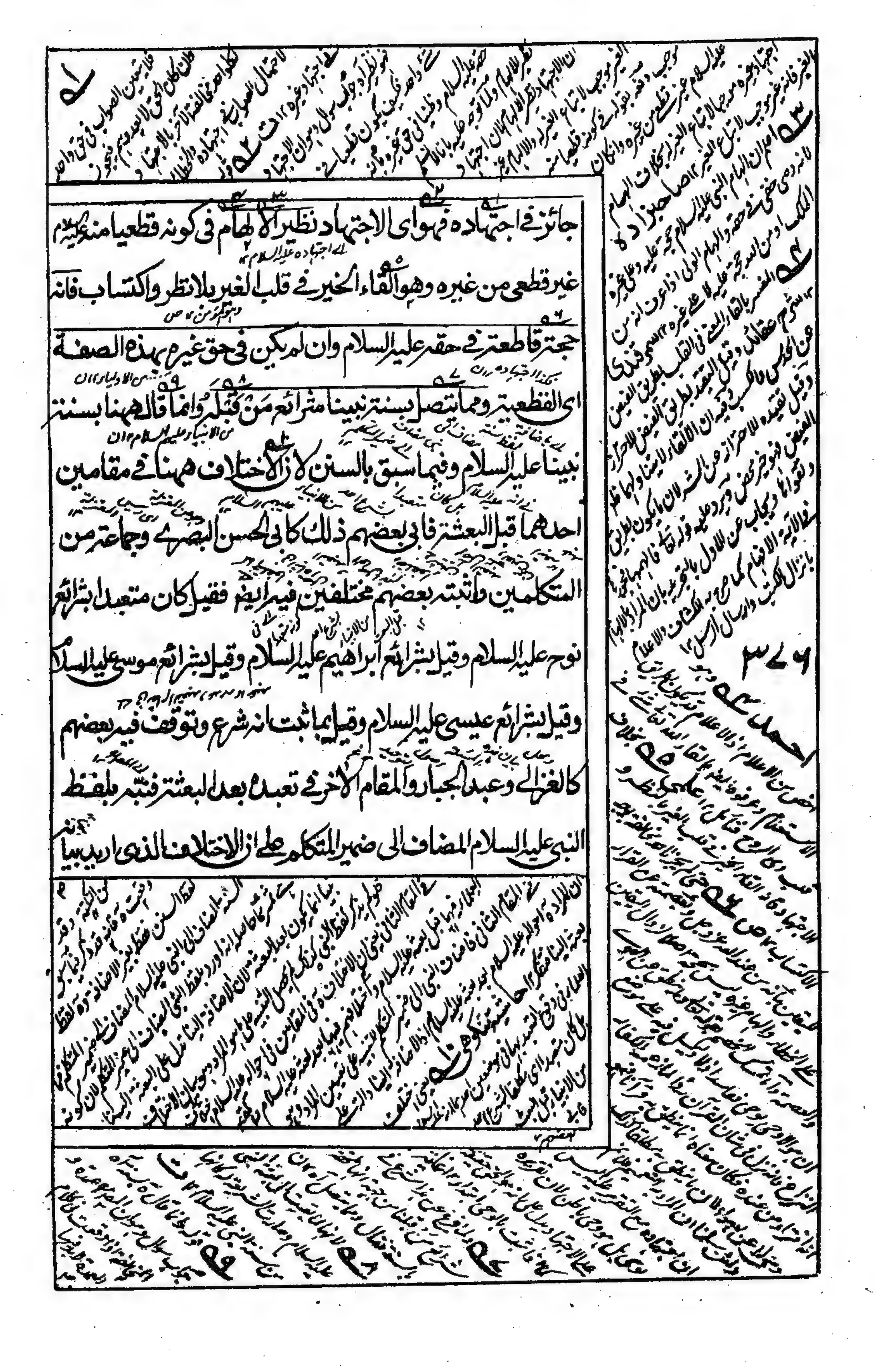
عنه بالوحي وعامة اهل الاصول على ان له العمل فيهما بالوحي الظاهر والرأي

جميعا وهو مذهب الشافعي واكثر اهل الحديث لعموم قوله تعالى



فاعتبروا يا اولي الابصار قال اكثر اصحابنا انه كان مكلفا بانتظار الوحي
في حادثة ليس فيها وحي فان لم ينزل الوحي بعد الانتظار كان ذلك دلالة
الاذن بالاجتهاد ثم قيل مدة الانتظار مقدرة بثلثة ايام وقيل بخوف
فوت الغرض واليه اشار بقوله والصحيح عندنا انه عليه السلام كان يعمل
بالاجتهاد اذا انقطع طمعه عن الوحي فيما اي في حادثة ابتلي به وكان النبي
عليه السلام لا يقر على صيغة المجهول على الخطاء وان كان اجتهاده يحتمل
الخطاء هذا عند اكثر اصحابنا لقوله تعالى عفى الله عنك لم اذنت لهم
فانه يدل على الخطاء واكثر العلماء على انه لا يحتمل الخطاء لانا امرنا باتباعه
عليه السلام ولا اتباع في الخطاء فاذا اقر النبي عليه السلام على شيء من ذلك
اي من الحكم اي ذا اقر على نفيه او اثباته كان ذلك دلالة قاطعة على اصابة
الحكم فيكون مخالفته حراما وكفرا بخلاف ما يكون من غير النبي عليه السلام
من البيان بيان لما بالرأي حيث يجوز مخالفته لمجتهد آخر لان القرار على الخطاء

٣٧٥

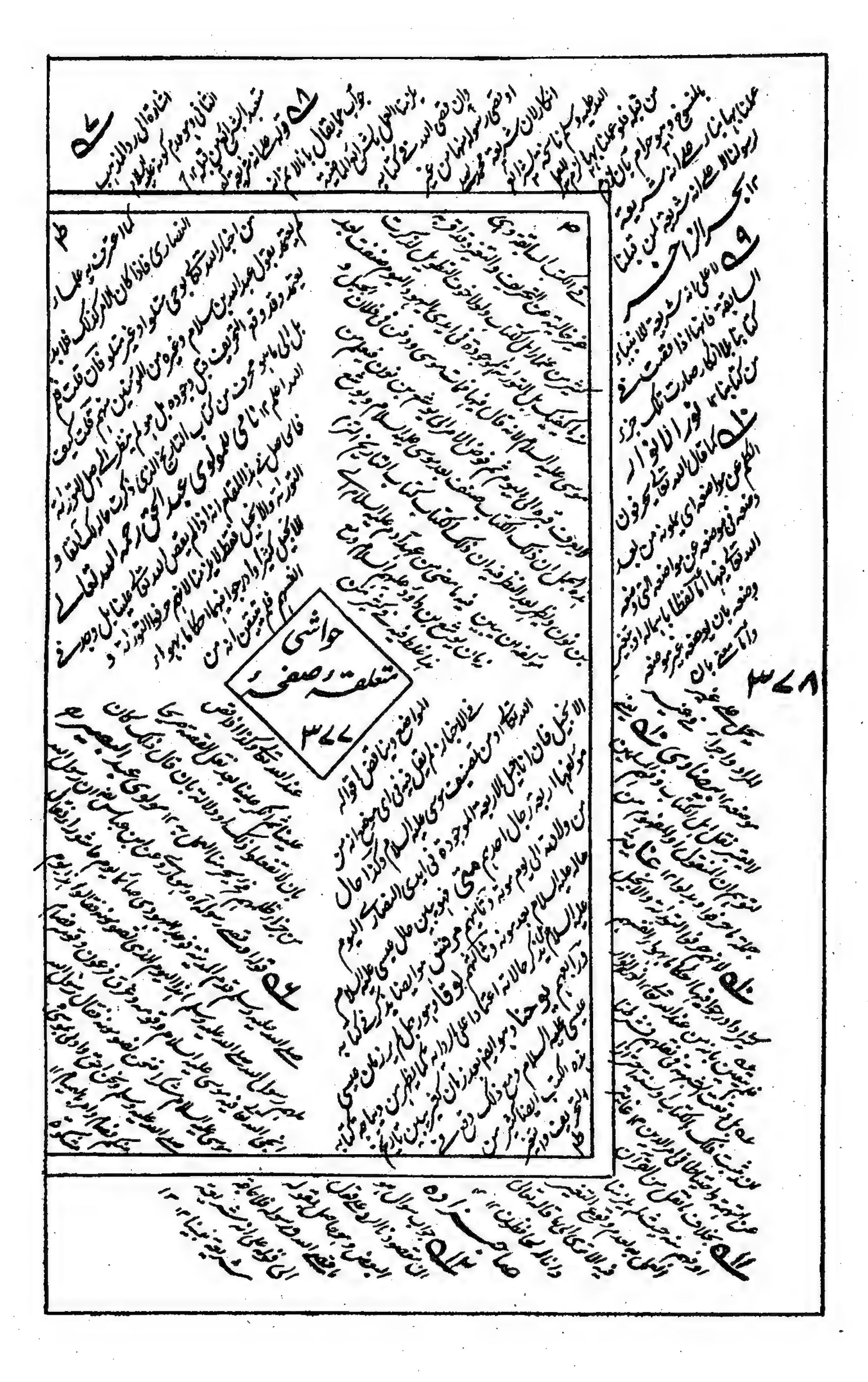


جائز في اجتهاده فهو اي الاجتهاد نظير الالهام في كونه قطعيا منه عليه السلام
غير قطعي من غيره وهو القاء الخير في قلب الغير بلا نظر واكتساب فانه
حجة قاطعة في حقه عليه السلام وان لم يكن في حق غيره بهذه الصفة
اي القطعية ومما يتصل بسنة نبينا شرائع من قبله وانما قال ههنا بسنة
نبينا عليه السلام وفيما سبق بالسنن لان الاختلاف ههنا في مقامين
احدهما قبل البعثة فابى بعضهم ذلك كابي الحسن البصري وجماعة من
المتكلمين واثبته بعضهم مختلفين فيه ايضا فقيل كان متعبدا بشرائع
نوح عليه السلام وقيل بشرائع ابراهيم عليه السلام وقيل بشرائع موسى عليه السلام
وقيل بشرائع عيسى عليه السلام وقيل بما ثبت انه شرع وتوقف فيه بعضهم
كالغزالي وعبد الجبار والمقام الاخر في تعبده بعد البعثة فنبه بلفظ
النبي عليه السلام المضاف الى ضمير المتكلم على ان الاختلاف الذي اريد بيانه

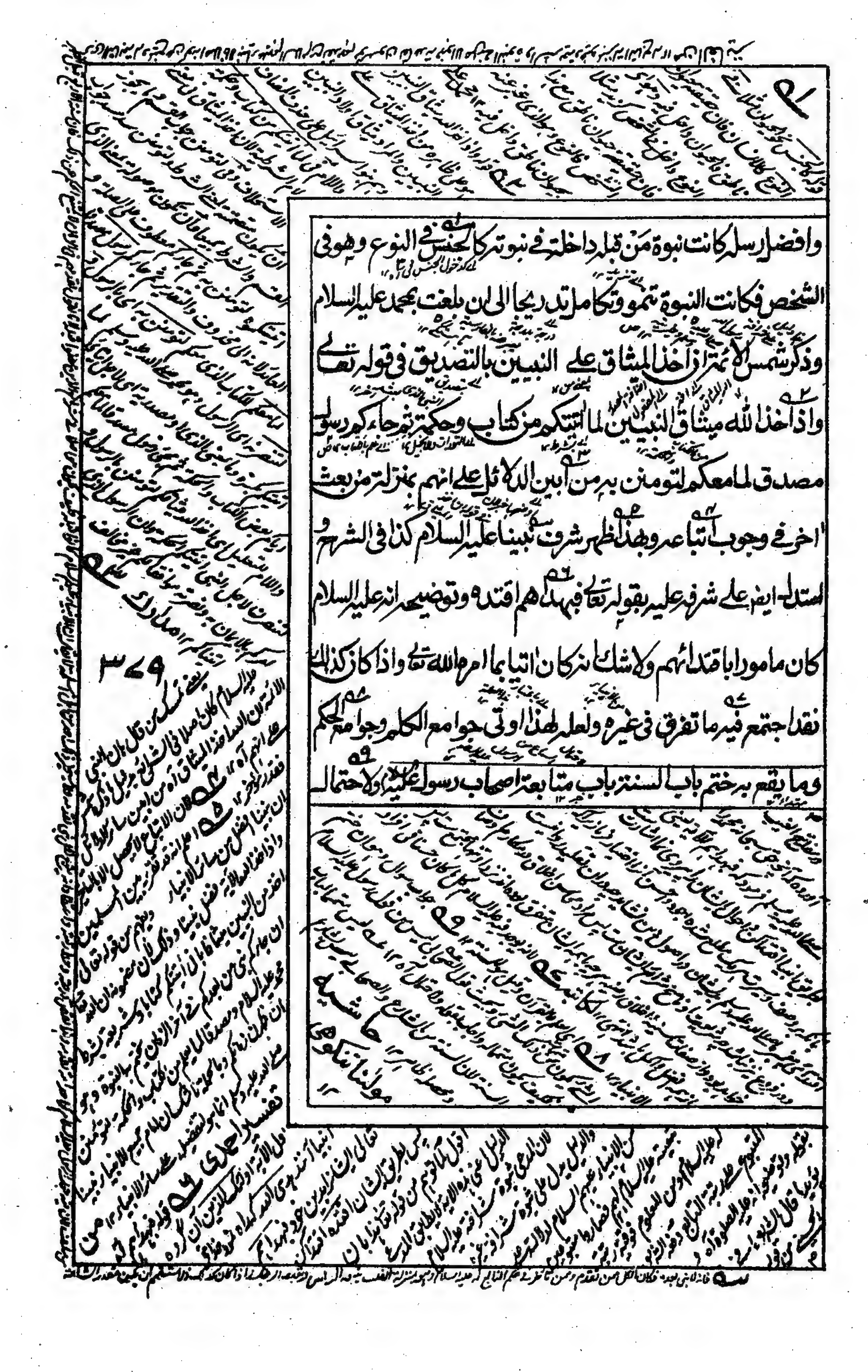


هو انه عليه السلام بعد البعثة وامته هل كانوا متعبدين بشرع من
تقدم فذهب اكثر من اصحابنا والشافعية وطائفة من المتكلمين الى انه
كان متعبدا وان كل شريعة ثبت لكل نبي فهي باقية في حق من بعده الى قيام
الساعة حتى يقوم دليل الانتساخ وذهب اكثر المتكلمين وبعض اصحابنا
والشافعية الى انه لم يكن متعبدا بشرائع من قبلنا وان شريعة كل نبي ينتهي بوفاته
او ببعث نبي اخر الا ما لا يحتمل النسخ والتوقيت فعلى هذا لا يجوز العمل بها الا بدليل البقاء
وذهب اكثر اصحابنا الى ما ذكره المص بقوله والقول الصحيح فيه اي الذي عليه
الشيخ ابو منصور والقاضي الامام ابو زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام و
عامة المتاخرين ان ما قص الله تعالى في كتابه او قص رسوله منها اي من
شرائع الماضية من غير انكار يلزمنا العمل به بناء على انه اي ما قص الله تعالى
شريعة رسولنا عليه السلام ما لم يظهر ناسخه واحترز بقوله ما قص الله تعالى
او رسوله عما نقله اهل الكتاب او فهم المسلمون عن كتبهم فانه لا يجب اتباعه
لتهمة تحريفهم الكتب وفيه رد على من قال انه يلزمنا العمل بما نقل من الشرائع فيما
لم يثبت انتساخه وان كان الناقل من اهل الكتاب او فهم المسلمون من كتبهم
وفي قوله على انه شريعة رسولنا اشارة الى انه عليه السلام لما كان خير خلق الله

باقی بر صفحہ ۳۷۸



حواشی متعلقہ صفحہ ۳۷۷
۳۷۸



وافضل رسله كانت نبوة من قبله داخلة في نبوته كالجنس في النوع وهو في

الشخص فكانت النبوة تنمو وتتكامل تدريجا الى ان بلغت بمحمد عليه السلام

وذكر شمس الائمة ان اخذ الميثاق على النبيين بالتصديق في قوله تعالى

واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما اتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول

مصدق لما معكم لتؤمنن به من ابين الدلائل على انهم بمنزلة من بعث

اخر في وجوب اتباعه وبهذا ظهر شرف نبينا عليه السلام كذا في الشرح

استدل ايضا على شرفه عليه بقوله تعالى فبهداهم اقتده وتوضيحه انه عليه السلام

كان مامورا باقتدائهم ولا شك انه كان اتيا بما امره الله تعالى واذا كان كذلك

فقد اجتمع فيه ما تفرق في غيره ولعله لهذا اوتي جوامع الكلم وجوامع الحكم

وما يقع به ختم باب السنة باب متابعة اصحاب رسول الله عليه السلام والاحتمال

٣٧٩



السماع من النبي عليه السلام صار هذا البيان من تتمة ما قبله ثم انه لا خلاف
في ان مذهب الصحابي اماما كان او غيره لا يكون حجة على غيره من الصحابي
المجتهد وانما الخلاف في كونه حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين
قال ابو سعيد البردعي تقليد الصحابي واجب اي بقوله او بمذهبه التقليد
اتباع الانسان غيره فيما يقول او يفعل معتقدا الحقية فيه من غير نظر و
تامل في الدليل فتقليدهم بل تقليد كل مجتهد تقليد صورة اذ قلده بدليل
يدل على ان قوله حجة في حقه حتى يترك به رأيه بقوله او بمذهبه القياس
لاحتمال السماع والتوقيف كلاهما بمعنى واحد ولفضل اصابتهم في نفس الرأي

بمشاهدة احوال التنزيل ومعرفة اسبابه وهذا مختار فخر الاسلام والمصـ

وغيرهم وهو مذهب مالك واحمد والشافعي في قوله القديم وقال ابو الحسن

الكرخي لا يجوز تقليد الصحابي الا فيما لا يدرك بالقياس واليه مال القاضي

ابو زيد وغيره وقال الشافعي في قوله الحديث لا يقلد احد منهم اي

الصحابة وهذا الخلاف اي الخلاف في تقليد الصحابي في كل ما ثبت

عنهم من غير اختلاف بينهم ومن غير ان يثبت عنهم انه بلغ غير قائله

فسكت عند سماعه مسلما له حتى لو شاع الحكم فسكتوا مسلمين يجب

التقليد اجماعا واما اذا اختلفوا في شيء فالحق لا يعدو اقاويلهم حتى



لا يمكن لاحد ان يقول بالرأي قولا خارجا عن اقاويلهم فيجب
ان لا يتجاوز عنها وان لم يجب تقليد واحد منهم على الانفراد
ولا يسقط البعض اى بعض الاقوال من الصحابة رض بالبعض
بالتعارض ولا يطلب فيها التاريخ ليجعل الاخر ناسخا لانه تعين
وجه الرأي والاجتهاد في اقاويلهم اى تعين ان اقوالهم انما
هو بالرأي لا بالحديث مثلا لما ظرف للتعين لم يجر المحاجة
بينهم بالحديث المرفوع متعلق بالمحاجة اى لما لم يحتجوا بالحديث
بعد ما وقع الاحتياج اليه علم انه غير موجود في ذلك الحكم
فتعين السبيل اليه في الرأي والاجتهاد ولما كان الحق
لا يعدو عن اقاويلهم كان القول الخارج عن اقوالهم
باطلا مردودا فحل قول الصحابي محل القياس فصار
تعارض اقوالهم كتعارض وجوه القياس
وكما لا ينسخ في القياس لا ينسخ في اقوالهم بل
يجب الترجيح ان امكن والا عمل المجتهد بايهما شاء
واما التابعي فان زاحمهم اى الصحابة في الفتوى كالحسن و



سعيد بن المسيب والنخعي والشعبي وشريح ومسروق و

علقمة رضي الله عنهم يجوز تقليده عند بعض مشائخنا خلافا

للبعض واما اذا لم يبلغ درجة الفتوى في زمنهم ولم يزاحمهم

كان كسائر السلف لا يصح تقليده والله اعلم

باب الاجماع

الاجماع في اللغة العزم والاتفاق وفي الاصطلاح اتفاق المجتهدين من امة محمد صلى الله عليه وسلم

في كل عصر على امر من الامور والمراد بالاتفاق الاشتراك قولا او فعلا

او اعتقادا وقيد بالمجتهدين اذ لا اعتبار لاتفاق غيرهم من العوام و

وعرف بلام الاستغراق احترازا عن اتفاق البعض دون البعض وقيد

قوله المجتهدين بقوله من امة محمد صلى الله عليه وسلم احترازا عن اتفاق المجتهدين من

الشرائع الماضية وبقوله في كل عصر احترازا عن لزوم عدم انعقاد الاجماع

الا في اخر الزمان اذ لا يتحقق اتفاق جميعهم الا ح وقوله على امر من الامور

بيان لتناوله القول والفعل والاحكام العقلية والشرعية وقيد بعض

العلماء الاجماع بالحكم الشرعي بدل امر من الامور وكلام المص يشير الى

ان لا يقيد الاتفاق بالمجتهدين بل يذكر بدله من هله وهو حجة قطعية عند



اكثر المسلمين وعند البعض ليس بحجة قال النبي صلى الله عليه وسلم لا تجتمع امتي على الضلالة

اختلف الناس فيمن ينعقد بهم الاجماع قال بعضهم لا اجماع الا الصحابة وهو مذهب اهل الظواهر وهو رواية عن احمد بن حنبل لقوله عليه السلام اصحابي امنة لامتي

وقال بعضهم هم الزيدية والامامية من الروافض لا اجماع الا لعترة الرسول لان الله تعالى طهرهم عن الخطاء الذي هو من افراد الرجس وقوله عليه السلام اني تارك فيكم الثقلين ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا كتاب الله تعالى وعترتي وقال بعضهم لا اجماع الا لاهل المدينة ونقل هذا عن مالك رحمه الله لقوله عليه السلام المدينة طيبة تنفي خبثها كما تنفي الكير خبث الحديد وليس غيرهم بمنزلتهم والصحيح عندنا ان اجماع علماء كل عصر من اهل العدالة والاجتهاد حجة وانما شرط العدالة لان حكم الاجماع وهو كونه ملزما انما يثبت باهلية اداء الشهادة واما الاجتهاد ففيما يحتاج فيه الى الرأي حتى لو خالفهم بعض العوام فيه لا يعتد بخلافهم ولا عبرة بقلة العلماء وكثرتهم عند الجمهور حتى قالوا الاجماع حجة وان كان من الثلثة وقيل اذا انتهى الامر الى واحد يصير قوله حجة والاكثر على اشتراط الجماعة ولا عبرة بالشباة على ذلك الاجماع حتى يموتوا اى اهل الاجماع وقد اشترطه البعض ولا عبرة لمخالفة اهل الهوى فيما نسبوا الى الهوى ولا عبرة لمخالفة من لا رأى له في هذا الباب الا فيما يستغنى عن الرأى اعلم ان احكام الشرع قسمان

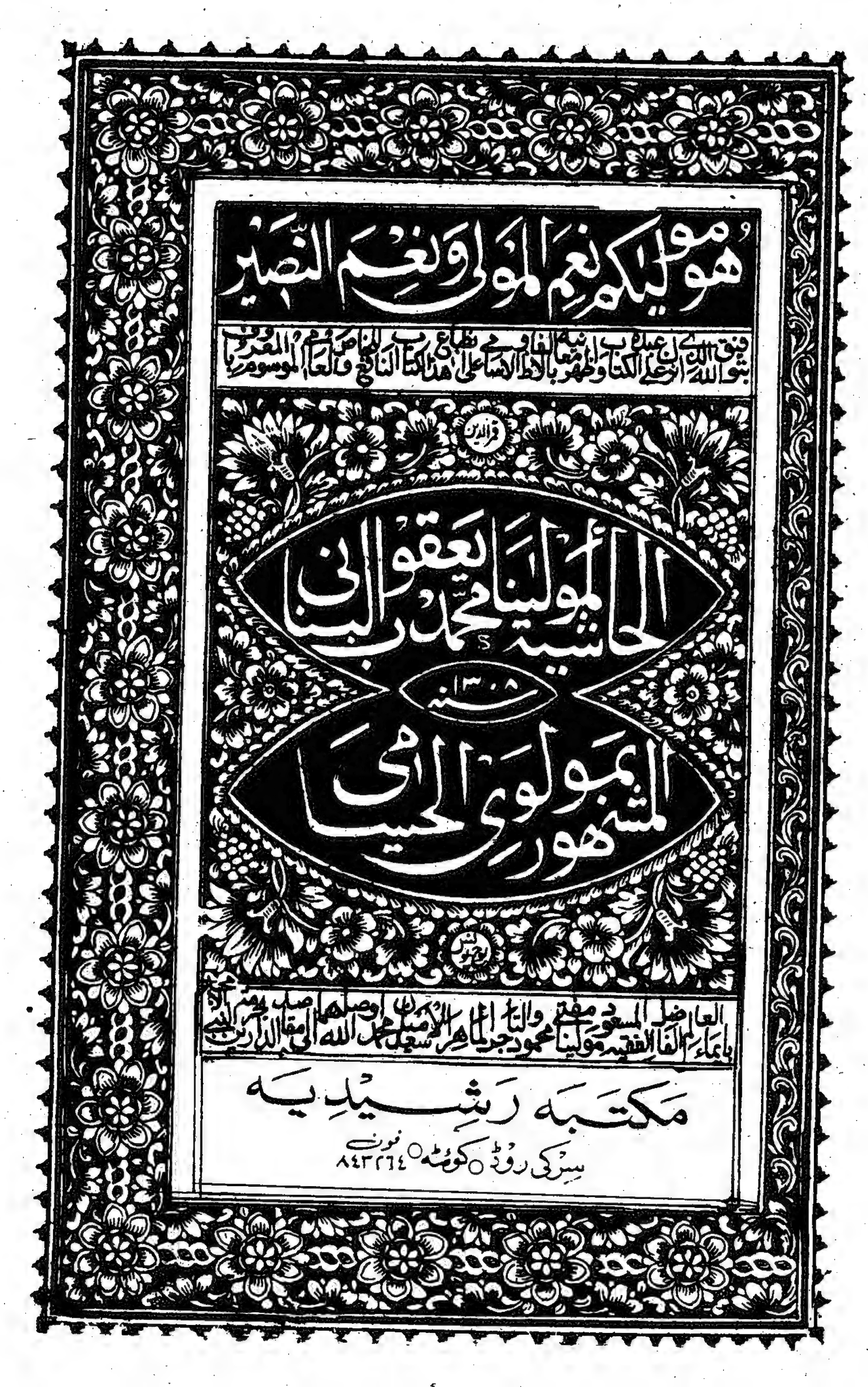
قسم تختص بجلیه جماعة من العلماء فهم اهل الاستنباط بالرأی وقسم یشترک فیه الخواص والعوام فان کان الحکم الاول من القسم الاول یعتبر اجماع اهل الرأی ولا عبرة بمخالفة من لا رأی له کالعوام والعلماء الذین لیسوا من اهل الاجتهاد وان کان من القسم الثانی یعتبر اتفاق الکل حتی لو فرض اختلاف بعض العوام لا ینعقد الاجماع واعلم ان ذکر بعض صلات العبرة باللام وبعضها بالباء مبنی علی مسامحة القدماء ثم الاجماع علی مراتب فالاقوی اجماع الصحابة نصا کالاجماع علی خلافة ابی بکر الصدیق رض لانه اجماع لا خلاف فیه لاحد فی کونه حجة لوجود اجماع العترة واهل المدینة ووجود النص من الکل فیکون کالمحکم والمتواتر ولهذا قال ففیهم اهل المدینة وعترة الرسول ثم الاجماع الذی ثبت بنص بعضهم ای الصحابة وسکوت الباقین منهم لان السکوت فی الدلالة علی التقریر ای تقریر الحکم دون النص ای اقل وضوحا منه ولذا کان الجمهور علی صحته ثم اجماع من بعد الصحابة علی حکم لم یظهر فیه قول من سبقهم مخالفا ضمیرهم راجع الی الموصول الاول والمراد بالموصول الثانی الصحابة ای لم یظهر فیه قول الصحابة اصلا کاجماعهم علی صحة الاستصناع وهذا الاجماع مختلف فیه ومخالفا منصوب علی الحال من فاعل سبقهم ومن القول وفی بعض النسخ مخالف بالجر علی انه بدل من الموصول الثانی او بالرفع علی انه خبر مبتدأ محذوف والتقدیر وهو مخالف والکل ضعیف لان المراد نفی ظهور قول الاوائل اصلا لا نفی قول المخالف منهم خاصة هذا ما قالوا وجوابه ان المراد بالقول المخالف القول المختلف فیه کما فسروا به فیما سیأتی ویصیر مآله الی انتفاء القول اذ لو



ظهر منهم قول اما موافق للاجماع او مخالف له او قول مختلف فيه وقد علم انتفاء
الاولين مما سبق لانه لو ظهر منهم قول موافق للاجماع او مخالف فقط لكان اجماعا
سكوتيا منهم عليه فيكون هذا القسم داخلا فيما سبق واما القول المختلف فيه فقصد لنفيه
ههنا كما قصد لثباته في قوله ثم اجماعهم اي من بعد الصحابة على قول سبقهم فيه مخالف
فقد اختلف العلماء اي علماؤنا والذين قالوا بان اجماع من بعد الصحابة حجة في
هذا الفصل فقال بعضهم هذا اي هذا القسم من الاجماع لا يكون اجماعا لان موت المخالف
لا يبطل قوله والا لتعطلت المذاهب الماضوية الان فيمنع انعقاد الاجماع ببقاء المخالف
وعندنا اجماع كل عصر حجة فيما سبق فيه الخلاف وفيما لم يسبق لكن الاجماع فيما لم يسبق
فيه الخلاف بمنزلة المشهور من الحديث حتى يضلل جاحده وفيما سبق فيه الخلاف
بمنزلة الخبر الصحيح من الاحاد واذا انتقل الينا اجماع السلف باجماع علماء كل عصر على
نقله كان في معنى نقل الحديث المتواتر فكما انه في نفسه حجة قطعية كذلك يكون نقله
قطعية ايضا واذا انتقل الينا اجماع السلف بالافراد اي باخبار الافراد كان الاجماع كنقل
السنة بالاحاد وبين وجه التشبيه بقوله وهو اي الاجماع حق بيقين باصله لكنه لما
انتقل الينا بالاحاد اوجب العمل دون العلم وكان اي الاجماع مقدما على القياس كالسنة
وقيل انه لا يوجب العمل وهو ضعيف ولا يخفى متانة المتن فانه ذكر لفظ القياس ثم
ذكر قوله هذا باب القياس

كتبه احقر العباد فقير محمد عبد الله عفي عنه و والديه ساكن قرية كوٹ [illegible] من مضافات [illegible]

بتصحيح : مولانا غلام نبی تونسوی الراجی الی مغفرة ربه القوی



هو مولٰكم فنعم المولىٰ ونعم النصير
الحاشية لمولينا محمد يعقوب البنانى
سنة ١٣٠٨
المشهور مولوى الحسامى
مكتبه رشيديه
سرکی روڈ ۰ کوئٹہ ۰ فون ٨٤٣٢٦٤

بسم الله الرحمن الرحيم

باب القياس

وهذه اللطائف موجودة في كثير من مواضع هذا الكتاب فلا تغفل وهو يشتمل على بيان نفس القياس اى معناه لغة وشرعا وشرطه وركنه وحكمه ودفعه ووجه الحصر ان الشئ اما ان يعتبر باعتبار ذاته اولا وح اما ان يعتبر باعتبار امر داخل فيه اولا وح اما ان يعتبر باعتبار ما هو خارج مانع ودافع له اولا وح اما ان يعتبر باعتبار ما يتوقف على ذلك الشئ اولا بل يتوقف الشئ عليه اذ لا وجه لاعتبار ما لا علاقة بين ذلك الامر وبينه اما الاول وهو بيان نفس القياس

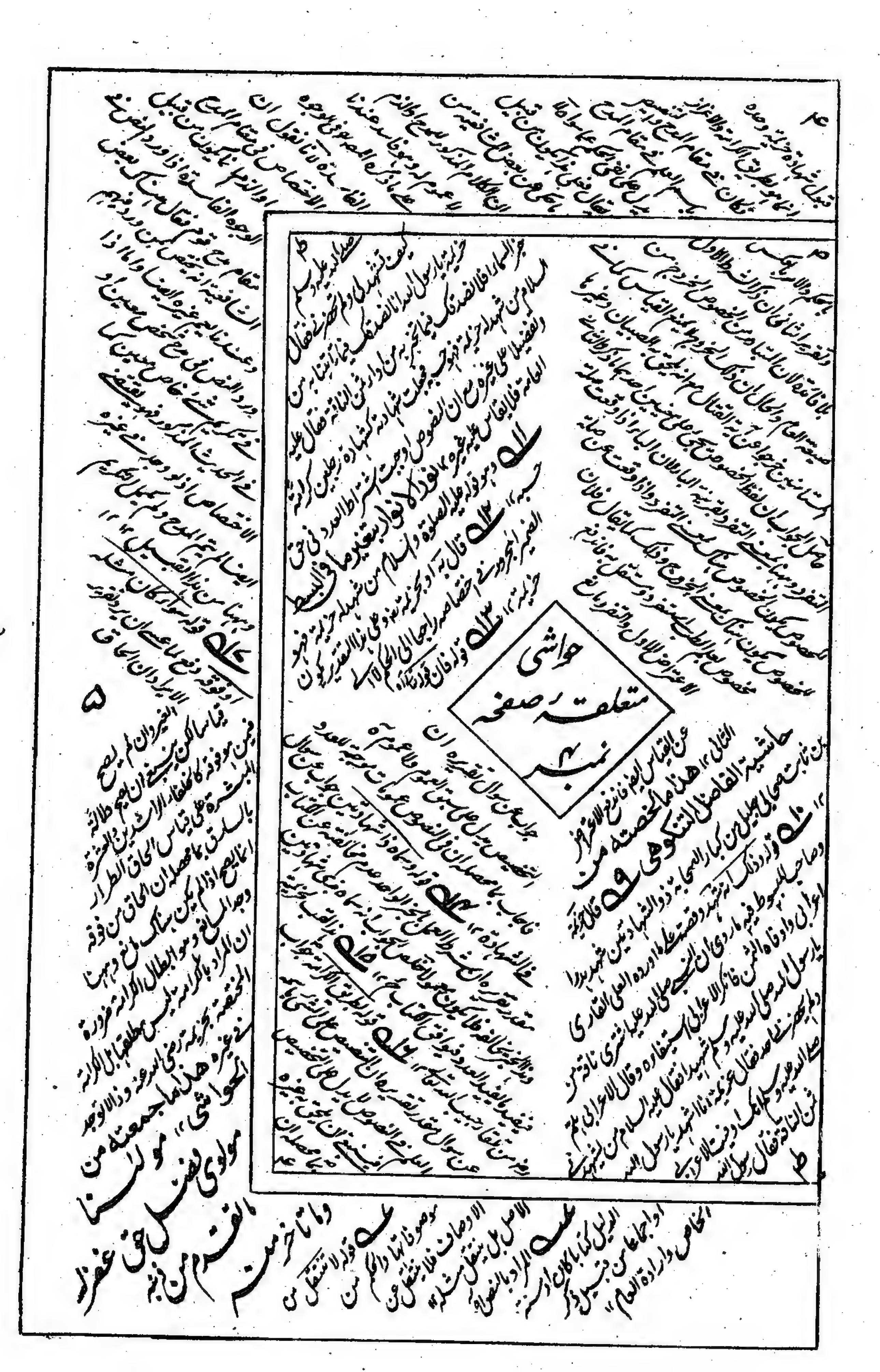


فالقياس هو التقدير لغة يقال في اللغة قس النعل بالنعل اي قدره بره
اجعله نظير الآخر النعل وان كان مؤنثا سماعيا الا انه ذكر الضمير نظرا الى
ظاهر اللفظ والفقهاء اذا اخذوا حكم الفرع من الاصل في الاحكام الشرعية
سموا ذلك الاخذ قياسا لتقديرهم الفرع بالاصل وجعله مساويا له
في الحكم والعلة هذا بيان للمناسبة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي و
يعلم منه ان اخذ الفرع من الاصل انما يكون قياسا اذا كان مساويا له في
الامرين المذكورين ففيه نوع تنبيه على حد القياس بانه ابانة

موجودا في الحنين ولا يكونان بموجودين بعينهما فثبت ان الفرع مثل الاصل في الحكم والعلة جميعا ه فضل حق عفي عنه

مقدورة للعباد ولهذا اختار لفظ التقدير دون المساواة ١٢

مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر واختير لفظ الاظهار لان المثبت
هو الله تعالى والقياس مظهر وزيد لفظ المثل لان الاوصاف لا تنتقل وذكر
لفظ المذكورين ليشمل القياس بين الموجودين والمعدومين كقياس
عديم العقل بسبب الجنون على عديم العقل بسبب الصغر في سقوط
الخطاب عنه للعجز عن فهمه واما شرطه اي القياس فاربعة فالاول ان لا
يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص آخر اي لا يكون المقيس عليه منفردا
بحكمه بسبب نص آخر دال على الاختصاص وذلك كقبول شهادة خزيمة
وحده وذلك انه شهد للنبي صلى الله عليه وسلم في انه صلى الله عليه وسلم اوفى الاعرابي
ثمن ناقته وانه باع ناقته على اختلاف الروايتين وذلك القبول كان حكما
ثبت بالنص اختصاصا اي اختصاص خزيمة رض به اي بالحكم فان قوله
تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم واستشهدوا ذوي عدل
منكم موجب للعدد وقد خص منه خزيمة بقوله صلى الله عليه وسلم من شهد له
خزيمة فهو حسبه وسماه ذا الشهادتين بطريق الكرامة فيمتنع الحاق
غيره به سواء كان مثله او فوقه لتأدية الحاقه به الى ابطال الكرامة الموجبة
لانقطاع الشركة كرامة له لانه فهم من بين الحاضرين جواز الشهادة



حواشی متعلقہ صفحہ نمبر ۴

للرسول صلى الله عليه وسلم بناء على ان خبره بمنزلة المعاينة والجملة معللة لقوله
كقبول شهادة خزيمة والاصل عند الجمهور هو محل الحكم المنصوص عليه
كما اذا قيس الارز على البر في تحريم بيعه متفاضلة فالاصل هو البر مثلا
وعند المتكلمين هو الدليل الدال على الحكم المنصوص عليه وعند البعض هو
الحكم في المحل المنصوص عليه وقس على معنى الاصل معنى الفرع وهو المحل او
الحكم الثابت فيه بالقياس والشرط الثاني ان لا يكون حكم الاصل معدولا به
عن القياس اي عادلا مائلا عنه فضمير به يرجع الى الاصل ظاهرا او الى حكمه
تقديرا وهو في محل الرفع بمعدولا وهذا الشرط مغن عن الشرط الاول لكونه من
اقسامه قال الآمدي في الاحكام ان المعدول به عن سنن القياس ضربان احدهما
ما لا يعقل معناه اصلا وهو اما ان يكون مستثنى عن قاعدة عامة كقبول
شهادة خزيمة وحده او لا يكون كذلك بل يكون مبتدأ كاعداد الركعات و
نصب الزكوة ومقادير الحدود والكفارات وثانيهما ما شرع ابتداء ولا نظير له



فلا يجري فيه القياس لعدم النظير سواء عقل معناه كرخص السفر أو لا
كضرب الدية على العاقلة كإيجاب الطهارة بالقهقهة في الصلوة المطلقة
فإنه ثبت مخالفا للقياس بالحديث وهو قوله صلى الله عليه وسلم ألا من ضحك
منكم قهقهة في الصلوة فليعد الوضوء والصلوة جميعا لأن الطهارة تزول
بالنجاسة ولم يوجد ههنا فلا يمكن إلحاق غيرها بها فلا يقاس عليها صلوة
الجنازة وسجدة التلاوة والشرط الثالث أن يتعدى الحكم الشرعي الثابت
بالنص احترز به عن الحكم الثابت بالقياس لأنه إن اتحد العلة في القياسين
فذكر الواسطة ضائع وإن لم يتحد بطل أحد القياسين لابتنائه على غير العلة التي
اعتبرها الشارع في الحكم والمراد بالنص النص حقيقة



كالكتاب والسنة او حكما كالاجماع ويؤيده ما وقع في بعض كتب الاصول

الثابت بالكتاب والسنة والاجماع بعينه اي بعين ذلك الحكم اي بدون تغيره

في الفرع الى فرع هو اي الفرع نظيره اي الاصل ولا نص فيه اي في

الفرع سواء كان موافقا له او مخالفا عنه وهذا الشرط يتضمن خمسة شروط

التعدية بان يكون النص معلولا بعلة متعدية لا قاصرة وكون الحكم شرعيا

وعدم تغيره في الفرع ومماثلة الفرع الاصل وعدم وجود النص في الفرع

الا ان الكل لما كان راجعا الى تحقق التعدية فانه يتم بالجميع جعل الكل

شرطا واحدا بخلاف الشرطين الاولين فانهما ليسا من التعدية بل من

شروطها كذا في الشرح فلا يستقيم هذا تفريع قوله الحكم الشرعي التعليل

لاثبات اسم الخمر لسائر الاشربة كما ذهب اليه بعض الشافعية وبعض اهل

العربية لانه اي لان اثبات اسمها لها بجامع ان معنى الخمر انما يطلق عليه اسم

الخمر لمخامرة العقل لان العصير قبل الشدة المطربة وبعد زوالها لا يسمى خمرا

واذا اشتد يسمى بذلك فيظن بحكم الدوران ان العلة للتسمية هي الشدة فيجوز

اطلاق ذلك الاسم على كل مسكر مشتد كالنبيذ ليس بحكم شرعي وان

استلزم حكما شرعيا بعد اثباته وهو حرمة النبيذ مثلا لكونه مسمى بالخمر

داخلا تحت قوله صلى الله عليه وسلم حرمت الخمر لعينها و وجوب الحد بشرب القليل

والكثير منها وقلنا الوضع قد يكون لرعاية المعنى ورعايته سبب للوضع

وترجيح الاسم على الغير لا انها سبب الاطلاق وحتى لا يطلق القارورة على

الدن لقرار الماء فيه فلا يصح اطلاق اسم الخمر على النبيذ لانه ان اطلق مجازا

الاتراع فيه لكن لا يحمل عليه مع ارادة الحقيقة وان اطلق عليه حقيقة فلا بد

من وضع العرب فان ثبت فلا قياس وان لم يثبت لم يكن الاطلاق حقيقة

لان علته هو الوضع لا غير ولا يستقيم التعليل لصحة ظهار الذمي

هذا تفريع لقوله لعينه قال الشافعي موجب الظهار الحرمة والذمي من اهل

الكفارة لانه من اهل الاطعام والاعتاق وان لم يكن اهلا للصوم وهذا لا

يضره لان العبد ليس من اهل التكفير بالمال مع ان ظهاره صحيح وقلنا لا

يستقيم هذا التعليل لكونه اى التعليل تغيرا للحرمة المتناهية بالكفارة

في الاصل وهو المسلم الى اطلاقها اى الحرمة متعلق بقوله تغييرا في الفرع

وهو الذمي عن الغاية متعلق باطلاقها لانه لا يمكن انتهاء الحرمة في الذمي

الى الكفارة لانه ليس باهل لها لان المقصود بالكفارة التطهير والتكفير

وهذا يرجح فيه معنى العبادة والكافر ليس باهل لواحد منهما فيكون تغيرا
لحكم الاصل في الفرع بخلاف العبد لانه من اهل الكفارة الا انه عاجز عن
التكفير بالمال لعدم الملك كالفقير ولا يستقيم التعليل لتعدية الحكم من
الناسي في الفطر كلمة في بمعنى اللام زيدت لتقوية العمل فان من نسي الصوم
فقد نسي ان اكله مثلا مفطر للصوم او المراد في مسئلة الفطر كذا في بعض
شروح البزدوي والاولى ان يقال الناسي للصوم في حالة الفطر اي الاكل و
الشرب والجماع لانه مفطر له صورة وان لم يكن مفطرا في الناسي حكما الى
المكره والخاطئ في عدم الافطار كما قال به الشافعي وهذا تفريع قوله الى فرع
هو نظيره لان عذرهما اي الخاطئ والمكره دون عذره اي الناسي لانه امر
سماوي منسوب الى صاحب الحق قال صلى الله عليه وسلم انما اطعمك الله وسقاك
واما الخطاء فلا ينفك عن قلة احتياط عن الخاطئ وكذا الاكراه مضاف الى
صنع غير صاحب الحق مع تمكن الاحتراز عنه بالالتجاء الى الامام العادل

بخلاف النسيان فانه مما جبل عليه الانسان فكان من الرحمن فكان تعدية

اى تعدية الحكم من الناسى اليهما تعدية الى ما ليس بنظيره فيكون فاسدا

ولا يستقيم لشرط الايمان فى رقبة كفارة اليمين هذا تفريع قوله ولا نص

فيه اعلم ان عامة علمائنا لا يجوزون التعليل فى موضع وجد النص فى الفرع

سواء كان موافقا او مخالفا كما مر وعند الشافعى لا يجوز ان كان مخالفا له

ويجوز ان كان موافقا له سواء ثبت زيادة او لا واختار مشائخ سمرقند انه

يجوز ان كان موافقا له من غير زيادة لانه يجوز تعاضد الادلة ولذا كثر

فى كتب الاصول الاستدلال فى مسئلة واحدة بالنص والاجماع والقياس ثم

ان الشافعى يشترط صفة الايمان فى كفارة اليمين والظهار بالقياس على

كفارة القتل وصفة الايمان ايضا فى مصرف الصدقات الواجبة مثل الكفارة

حتى لم يجوز صرفها الى الكفار الفقراء قياسا على الزكوة وهو ضعيف

لانه اى تعليل الشافعى فى هذه الامور تعدية للحكم الى ما اى الى الفرع الذى

فيه نص بتغييره وهو لا يجوز لانه ان كان موافقا فلا حاجة الى التعليل وان

كان مخالفا يبطل التعليل والشرط الرابع ان يبقى حكم الاصل المعلل بعد
التعليل على ما كان قبله اي قبل التعليل لان تغير حكم النص في نفسه اي في
نفس التغير او في نفس النص بان تغير مفهومه لغة وحينئذ يكون فيه احتراز
عن تغير النص من الخصوص الى العموم الحاصل بالتعليل بالرأي باطل سواء
حصل التغير لحكم نص في الاصل اي المقيس عليه او في الفرع كما ابطلناه اي
التغير في الفروع بقوله ولا نص فيه وعبر فخر الاسلام عن هذا الشرط بان
يبقى الحكم في الاصل على ما كان قبله فيدل على تخصيص النص بالنص الوارد
في المقيس عليه وظاهر عبارة المتن تدل على شموله النص في الاصل والفرع
كما اشرنا وقد اورد فخر الاسلام بعد هذا الشرط امثلة تغير النص المعلل بعضها
في الفرع فاعترض الشارحون عليه بان المتغير في هذه الامثلة انما هو حكم النص في
الفرع لا في الاصل وفيه نظر يجوز ان يكون امثلته لمطلق تغير النص سواء كان في الاصل او
في الفرع وان كان سياق الكلام يقتضي تخصيص نص الاصل ويوافق ما ذكره هٰهنا

کلام صاحب التوضیح حیث قال ان لا یغیر القیاس حکم النص واعترض

علیه صاحب التلویح بعد ما قال فی هذا الکلام ظاهر فی ان المراد تغیر حکم

النص فی الجملة سواء کان هو النص فی حکم الاصل او غیره بقوله فعلی هذا لا حاجة

الی هذا القید لان اشتراط عدم النص فی الفرع مغن عنه لان معناه عدم نص دال

علی الحکم المتعدی او عدمه وههنا النص دال علی عدم الحکم المتعدی فی الفرع و

جوابه انه لما کان المراد تغیر النص فی الجملة سواء کان هذا النص فی حکم الاصل

او غیره فکیف یکون هذا الشرط مستغنی عنه بالشرط السابق المخصوص

بالفرع نعم یمکن ان یقال ان تعمیم النص بحیث یشمل نص الاصل والفرع بعد

ذلک الشرط مما لا فائدة فیه بل یجب ان یقال ان یبقی حکم نص الاصل کما فی

عبارة فخر الاسلام ویمکن ان یحمل عبارة المتن علی هذا بان یجعل اللام فی

الاصل بدلا عن المضاف الیه ای نص الاصل ویؤیده قوله کما ابطلناه فی الفرع

نوع تائید ولما ورد علی هذا الاصل نقوض شرع فی اجوبتها بقوله وانما

خصصنا ای اخرجنا القلیل من قوله صلی الله علیه وسلم لا تبیعوا الطعام بالطعام

۱۳

فضل حق

الا سواء بسواء لان استثناء حالة التساوي دل على عموم صدره
في الاحوال من التساوي والتفاضل والمجازفة لان الاصل ان المستثنى منه
اذا لم يكن مذكورا يقدر موافقا للمستثنى ولن يثبت خلاف الاحوال
الا في الكثير لان المراد من التساوي التسوية بالكيل لانها المعتبرة شرعا وهو
لا يتصور الا في الكثير القابل للكيل فصار التغير حاصلا بالنص حال كونه
مصاحبا للتعليل اي موافقا له يعني ان تعليلنا بالكيل وافق التغير الذي
حصل بدلالة النص فان الاستثناء يدل على ان القليل ليس بمراد والتعليل
يدل عليه ايضا فتوافقا لا به اي لا ان التغير حصل بالتعليل كما زعم الخصم وقالوا
انكم غيرتم النص المذكور حيث جعلتم علة الربوا القدر والجنس وهو
غير موجود في القليل فلا يجري فيه الربوا فيكون هذا التعليل مغير النص وحاصل الجواب

ان المغيّر هو دلالة الاستثناء لا التعليل ومعناه ان الاستثناء يدل على
عموم النص للقليل والكثير كما يقال لا تقتل حيوانا الا بالسكين معناه لا تقتل
حيوانا من شانه ان يقتل بالسكين فقتل حيوانا لا يقتل بالسكين كالقملة
والبرغوث لا يدخل تحت النهي وكذلك اي مثل ثبوت تخصيص القليل
بالنص جواز الاستبدال في باب الزكوة فان جوازه ثبت بالنص اي
بدلالة النص او باقتضائه كما اختلف عباراتهم والمراد بالنص النصوص
الواردة في ضمان الارزاق وايجاب الزكوة في اموال الاغنياء وصرفها الى
الفقراء لا بالتعليل كما اورده الخصم علينا بانكم غيرتم النص وهو قوله
صلى الله عليه وسلم في خمس من الابل شاة وغيره مما يدل على دفع عين ذلك
الشيء دون قيمته حيث جوزتم دفعها بالعلة دفع حاجة الفقير اجاب بان

التغير بل لثبت النص لا بالتعليل لأن الأمر بإنجاز ما وعد اى ايفاء ما وعد

الله بقوله وما من دابة في الارض الا على الله رزقها للفقراء لاجل كون

الموعود رزقا لهم اى للفقراء مما متعلق بقوله بإنجاز اوجب الله لاجل

نفسه فيه تنبيه على ان الزكوة خالص حق الله تعالى فلا يجب للفقراء ابتداء

حتى يتغير النص بالتعليل وحق الله تعالى وان كان لا يقبل التغير بالتعليل ايضا

الا ان حقه ههنا سقط عن الصورة باذنه وانما يصرف اليهم ايفاء للوعد

على الاغنياء بالنصوص المذكورة متعلق باوجب من مال مسمى اى معين

كالابل والبقر والشاة وكلمة من بيان لقوله مما اوجب وقوله لا يحتمله صفة

المال المسمى والضمير المنصوب يعود الى الانجاز مع اختلاف المواعيد

الالهية وهي الارزاق المختلفة بحسب اختلاف الحوائج كالماكول

والمشروب والملبوس والمركوب والمسكن الى غير ذلك وقوله يتضمن خبر

لان اى يتضمن ذلك الامر الاذن من الله تعالى بالاستبدال اى استبدال ال

الشاة بالقيمة التي يتوصل بها الى الحوائج والغاء اسم الشاة وحاصل
الدليل ان الزكوة محضة هي حق الله تعالى ابتداء وانما يصرف الى الفقراء لايفاء
الوعد ولا خفاء في ان حوائجهم مختلفة لا يندفع بنفس الشاة وانما
يندفع بمطلق المال فلما امر الله تعالى بالصرف اليهم من مال معين غير واف
لما وعده دل ذلك على جواز الاستبدال والغاء اسم الشاة باذن صاحب
الحق وهو الله تعالى لا بالتعليل وانما ذكر اسم الشاة ليكون معيارا لمقدار
الواجب اذ بها يعرف القيمة لكن يرد عليه ان وجوب الشاة لما كان بعبارة
النص وجواز الاستبدال بدلالته او باقتضائه فكيف رجحا الدلالة
والاقتضاء على العبارة وايضا قد علم منه تعارض العبارة بالاقتضاء
وقد ذكر بعض اصحاب التحقيق من شراح اصول فخر الاسلام انه ما وجد
نظيرا لمعارضة الاقتضاء بما تقدمت من الاقسام اي الدلالة والاشارة و
العبارة والجواب انه لا معارضة ههنا

فانه لا يدل عبارة النص على حكم ودلالة النص على حكم آخر معارض له

بل اسم الشاة المدلول عليه بالعبارة كان محتملا لان يكون مدلولها الشاة

بعينه وان يكون الواجب دفع حاجة الفقير ويكون ذكر الشاة بيانا لمقدار

الواجب بقرينة النصوص الدالة على ان ايجاب الزكوة لايفاء المواعيد

فصار حمله على بيان مقدار الواجب بطريق الضرورة اولى لان حكم النص

غير متعين فانه يفهم من عبارة النص حكم ومن دلالته حكم آخر لكن لا

معارض بل لا بالقرينة المذكورة ولعل الدلالة محمولة على معناها اللغوي

فيرجع الى الاقتضاء فصار التغيير بالنص خبر لقوله صار حال كونه مجامعا

للتعليل لا بالرأي بالتعليل ولما ورد عليه انه لا فائدة في هذا التعليل بعد

حصول التغيير بالنص اشار الى دفعه بقوله وانما التعليل لحكم شرعي آخر

مغاير للحكم الاول اعني جواز الاستبدال الثابت بدلالة النص وهو اي



ذلك الحكم الشرعي المغاير للحكم الاول صلاح المحل كعين الشاة مثلا
للصرف الى الفقير وانما كان هذا حكما شرعيا لانه ليس بثابت باصل الخلقة
حتى يمتنع تعليله بل ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به
صلاحيته بعد ما كانت باطلة في الامم السابقة باعتبار كون الصدقة من
الاوساخ ولهذا كان تقبل الصدقات منهم بالاحراق حتى كانت النار
تنزل فتحرق المتقبل من الصدقات ولم ينتفع بها احد الا انها احلت لهذه
الامة بشرط الحاجة كالميتة وايضا انما يعرف محال التصرفات شرعا كصلاحية
الخل محلا للبيع دون الخمر واذا كان هذا حكما شرعيا عللناه بكونها
رافعة لحاجة الفقير ثم عديناه الى القيمة وجعلناها صالحة لدفعها لحاجة
الفقير لان الحاجة اليها اشد وهي بها ادفع فههنا ثلثة احكام احدها
ما يعرف بعبارة النص وهو وجوب الشاة وثانيها ما يعرف بدلالة
النص وهو جواز الاستبدال وثالثها ما يعرف بالتعليل وهو صلاحية القيمة

ولا يدل جواز الاستبدال على صلاحية القيمة بل انما يدل على الغاء اسم

الشاة وجواز ايفاء حق الفقير من كل ما يصلح للصرف اليه ولا يلزم

منه صلاحية القيمة حتى لا يحتاج الى التعليل وليس في هذا الحكم تغيير

للنص الدال على وجوب الشاة بل تغيره بدلالة النص الامر بايفاء حق

الفقير كما علمت بدوام حال من المحل والصرف اي متلبسا بارادة

دوام يده اي الفقير عليه اي على ذلك المحل بعد الوقوع ظرف الصرف

لله تعالى حال كونه وقوع المحل لله تعالى بابتداء اليد وحاصله ان المحل

يصير مصروفا الى الله تعالى اولا ثم يدوم يد الفقير بعد وصولها اليه قال

صلى الله عليه وسلم الصدقة تقع في كف الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير فكان

قبضه الفقير قبضتان باعتبار الابتداء والبقاء الاولى لله تعالى و

الاخرى للفقير وقال فخر الاسلام فصار صلاح الصرف الى الفقير بعد

الوقوع لله تعالى بابتداء اليد ليصير مصروفا الى الفقير بعد الوقوع لله تعالى

بدوام يده حكما شرعيا في الشاة فعللناه بالتقويم وعديناه الى سائر الاموال
ومراده ماذكره فان المراد بصلاح الصرف صلاح المحل للصرف والمحل هو
عين الشاة مثلا وقوله ليصير علة غاية للصلاح وقوله بعد الوقوع
الثاني تاكيد وتذكير للاول وقوله بدوام يده عليه متعلق بقوله مصروفا
وانما ذكر هذا ليدل على ان الصدقة ليست حق الفقير ابتداء حتى يلزم تغير
حقه من غير اذنه بل هو حق الله تعالى وقد تغير باذنه وقوله حكما شرعيا خبر
لقوله صار وضمير عللناه راجع الى الشاة لكنه جعل الشاة اصلا وسائر
الاموال فرعا والتقويم علة وعلى ماذكرنا الشاة اصل والقيمة فرع ودفع
الحاجة علة والصلاحية حكم والمنافاة فانه قد يعتبر العلة من جانب
المصرف وهي دفع الحاجة وقد يعتبر من جانب الواجب هو التقويم لكن
جعل الحاجة او دفعها علة اولى من التقويم لانه لما اعتبر في التعليل حال

حال الصرف فاعتبار العلة من جهة اولى فتأمل في المقام فانه من

مزلة الاقدام ولعل ما ذكرنا غاية تنقيح الكلام ونهاية توضيح المرام

وهو اى ايجاب مطلق المال وتعدية الصلاحية التي هي الحكم

الشرعي الى غير الشاة نظير ما قلنا في مسئلة ازالة النجاسة ان الواجب

ازالة النجاسة الحقيقية سواء كان النجس ثوبا او بدنا او مكانا الى

غير ذلك والماء آلة صالحة للازالة كما ان الواجب في الزكوة دفع

حاجة الفقير والشاة مثلا آلة صالحة له لان استعمال الماء واجب

لعينه كما انه ليس عين الشاة واجبة لعينها بدليل ان من القى الثوب

النجس او قطع موضع النجاسة او احرقه سقط عنه استعمال الماء ولو

كان الماء واجبا لعينه لما سقط بدون الفعل وكون الماء آلة صالحة

للازالة حكم شرعي معلل بكونه مزيلا فيتعدى الى كل مائع يشاركه في

ذلك كالخل وانما كان حكما شرعيا لا حكما اصليا لان الازالة لا يحصل به

الا بالحكم بعدم تنجيسه حال الاستعمال باول الملاقاة والا لما وجدت



الازالة بل زيادة النجاسة وهذا الحكم ليس بحكم اصلي بل حادث شرعي كصلاحية الشاة ثمنه فيجوز تعديته وانما لا يزول الحدث بغير الماء لكونه غير معقول المعنى في الماء لان الحكم بالطهارة عن الحدث بمعنى زوال المانع الشرعي غير معقول اذ العضو طاهر ومن شرط القياس كون المعنى معقولا والمراد من عدم معقوليته انه لا يستقل العقل بذلك من غير ورود الشرع اذ لا يعقل تنجيس اليد وغيرها بخروج النجاسة من السبيلين وما ذكر في الهداية من ان غير المعقول هو الاقتصار على الاعضاء الاربعة واما ازالة الحدث فمعقول فالمراد بالمعقولية انه لما حكم الشرع بزوال الطهارة عند خروج النجاسة ادرك العقل ان هذا الحكم لاجل هذا الوصف واعلم ان قياس المائعات على الماء في رفع الخبث انما يصح باعتبار انها قالعة منزلة بمنزلة الماء وهذا لا يوجد في الحدث لانه امر حكمي لا يتصور قلعه الا باعتبار انها مطهرة للمحل مغيرة له

من النجاسة الى الطهارة حتى يصح قياس المائعات على الماء فی تطهير

المحل عن النجاسة الحكمية فلا يرد عليه ان المعتبر في القياس هو المعقولية

بمعنى ان يدرك العقل ترتب الحكم على الوصف اعم من ان يستقل

بذلك وان يتوقف على ورود الشرع ولهذا قاسوا النجس الخارج من

غير السبيلين على الخارج منهما فيجوز قياس المائع على الماء في

جواز الوضوء به لان تلك العلة ههنا غير معقولة اصلا بخلاف ثمه

فظهر الفرق فاندفع ما اورده الخصم من انكم غيرتم بالتعليل حكم قوله

صلى الله عليه وسلم حتيه ثم اقرصيه ثم اغسليه بالماء لان الشارع عين الماء

للتطهير وبالتعليل بكونه مزيلا للنجاسة تغير له وكذا اورد الخصم ايضا ان

الشرع اوجب لتكبير لافتتاح الصلوة بقوله تعالى وربك فكبر وقد غيرتم

بالتعليل حيث جوزتم افتتاحها بغير لفظ التكبير مثل الله اجل والرحمن

اعظم فاشار المص الى دفعه بقوله والواجب وهو عطف على اسم ان

تعظيم الله تعالى بكل جزء من البدن والتكبير ليس بواجب بعينه كما زعم

الخصم بل الواجب عمل اللسان اعني الثناء على الله تعالى والتكبير بمنزلة

التي صالحة لجعل فعل اللسان تعظيما لان الصلوة عبادة بدنية واللسان

من جملة البدن والمستحق استعماله بما يحصل به التعظيم مما هو ثناء على

الله تعالى فعين الشارع التكبير لتحصيل الثناء به لا انه المستحق في نفسه

كما ان المستحق في ذكر كلمة الشهادة اداء ما على اللسان من عمل

الايمان وهذه الكلمة الة له ولهذا يصح قيام سائر الكلمات بالفارسية

وغيرها مما يؤدي مؤداها مقامها واذا كان الواجب فعل اللسان

صح التعليل واقامة غير التكبير مقامه لان الالة لا تكون مقصودة

لذاتها بل لتحصيل العمل كالسعي الى الجمعة فاذا حصل العمل بدونها حصل

ما هو المقصود منها قطعا فصح التعليل وقد ورد الخصم ايضا ان

الشرع علق الكفارة بقوله صلى الله عليه وسلم للاعرابي القائل واقعت

امرأتي في نهار رمضان اعتق رقبة الحديث وقد غيرتم بالتعليل

حكمه حيث عللتم الكفارة بالفطر واوجبتموها بالاكل والشرب

عمدا فاشار المصنف الى دفعه بقوله والافطار هو السبب للكفارة لان

الافطار هو الجناية على الصوم ولهذا اضيف اليه فقيل كفارة الفطر

والوقاع اي الجماع التي صالحة للفطر وكذا الاكل والشرب عمدا

ثم اذا واقعت فكفر فينبغي ان يكون الوقاع هو السبب فاجاب عنه المصنف بقوله والوقاع التي صالحة ١٢

التر صالحة ايضا وبعد التعليل وتعدية الحكم من الوقاع الى الاكل و

الشرب انما هي بدلالة النص لا بالقياس كما توهم العبارة لان

الكفارة لا تثبت بالقياس تبقى الصلاحية اي صلاحية الوقاع للآلة

على ما كان قبله اي قبل التعليل نثبت انا لم نغير بالتعليل شيئا من

النصوص وبهذا تبين اي بما ذكر ان المؤدي يقع لله تعالى على

الخلوص في ابتداء القبض ثم يصير للفقير في حالة البقاء بدوام يده

عليه جواب اشكال ورده الخصم وهو ان اللام للتمليك وقد قال

الله تعالى انما الصدقات للفقراء فكان حقا للفقراء قبل الاداء كما نقل

عن الشافعي بطريق الشركة بين الاصناف المذكورة فوجب صرفها

اليهم ولم يقتصر على صنف واحد منهم وقد جوزتم صرف الزكوة الى

صنف واحد وفقير واحد قياسا على صرفها الى الكل بعلة الحاجة

وفي هذا التعليل تغير النص الدال على كونها حقا لجميع الاصناف و

تقرير الجواب ان اللام في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء ليست للتمليك

ليلزم ذلك بل هي لام العاقبة كما في قوله لدوا للموت وابنوا للخراب



اى يصير الحق الواجب والمؤدى طم اى للاصناف المذكورة بعاقبته
اى باعتبار عاقبة الحق الواجب والمؤدى وفى عاقبته لما عرفت ان
الصدقة تقع فى كف الرحمن قبل ان تقع فى كف الفقير فان قلت
كون اللام للعاقبة مجاز فلا يصار اليه بلا ضرورة قلت قوله تعالى
وهو الذى يقبل التوبة عن عباده ويأخذ الصدقات يدل عليه و
قرينة له فان ذكر الاخذ فى الصدقات والقبول فى التوبة مع ان
تعريف الخبرين يفيد الحصر يدل على ان الاخذ غير محمول على مجرد
القبول سيما وقد ورد ان الصدقة تقع فى كف الرحمن الحديث فاذا
وجد الاخذ حسا حملناه اخذه تعالى على الابتداء واخذ الفقير على
البقاء ولو سلم

٢٨

فنقول ان اللام لمجرد الاختصاص والمطلوب بيان المصارف بمعنى انه
لا يجوز الصرف الى غيرهم لا انه يجب ان يصرف الى كل واحد من
هذه الاصناف او لانه دليل اخر على ان اللام للعاقبة وان ليس الواجب
قبل القبض حق الفقير فلا يجب صرفه الى جميع الاصناف المذكورة
وهو معطوف على الاول باعتبار المعنى يعني لما ذكر من ان الواجب
خالص حق الله تعالى ويقع له ابتداء كانت اللام للعاقبة او لانه اي
النص اوجب الصرف اليهم بعد ما صار صدقة كما يدل عليه قوله تعالى
انما الصدقات للفقراء ولا يصير المال صدقة الا بعد الاداء وقبض
الفقير واليه اشار بقوله وذلك اي صيرورة المال صدقة بعد الاداء
الى الله تعالى وذلك لا يتحقق قبل قبض الفقير فكانت اللام للعاقبة
بمعنى ان الواجب بعاقبته صار صدقة وملكا للفقير لان الواجب
قبل التسليم ليس بصدقة وان كان صالحا لها ويمكن ان يقال ان اللام
وان كانت للتمليك لكن لا يدل ذلك على ان الواجب قبل الاداء
يكون ملكا للفقير لان النص اوجب الملك لهم في المال بعد
صيرورة المال صدقة وذلك انما يكون بالاداء الى الله تعالى بقبض الفقير

فلا يكون في الآية دليل على ان الواجب قبل القبض حق الفقير فلا يجب
صرفه الى جميع الاصناف المذكورة فصاروا اي الاصناف المذكورة
على هذا التحقيق وهو ان الواجب حق الله تعالى خالصا وان ذكرهم
لبيان المصرف مصارف باعتبار الحاجة فلحاجتهم وفقرهم صاروا
مصارف للمال الذي هو وسخ كما يشعر به قوله تعالى خذ من اموالهم
صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وليسوا مصارف باعتبار الاسم
فان ابن السبيل والغارم مثلا لو لم يكونا فقيرين لا يحل لهما
الزكوة مع ان الاسم باق فعلم ان وجوب الصرف اليهم باعتبار الحاجة
الا ان الحاجة تقع بهذه الاسباب غالبا فذكر الله تعالى بهذه الاسماء
التي هي اسباب الحاجة ليدل على ان الفقير استحق لحاجته حتى
يشاركه غيره حين احتياجه وان لم يكن احتياجه بسبب الفقر فيكون
جميع الاصناف المذكورة بمنزلة صنف واحد ويصح ان يطلق اسم

٢٩



الجنس على واحد فيصح الصرف اليه ايضا وهذه الاسماء للاصناف المذكورة اسباب الحاجة وهم بجملتهم للزكوة بمنزلة الكعبة للصلوة فكما انها ليست بمستحقة للصلوة لكنها صالحة لصرف التوجه اليها ولذا كانت كلها اى الكعبة قبلة وكل جزء منها اى الكعبة قبلة كذلك جميع الاصناف المذكورة بان يكون كلها مصارف وبعضها مصارف فظهر ان حكم النص لبيان المصارف والتعليل لا لغيره واما ركنه اى ركن القياس فما اى شئ جعل علما اى علامة وامارة لوجود الحكم فى غير المنصوص عليه وانما كان علامة لان الموجب هو الله تعالى والعلل امارات واعلام على وجود حكم النص فى الفرع فالحكم فى الاصل مضاف الى النص وفى الفرع الى العلة والى هذا ذهب مشائخنا العراقيون والقاضى ابو زيد ومن تبعه وذهب جمهور المشائخ الى ان الحكم مضاف الى العلة

في الاصل والفرع جميعا وعلى هذا يكون العلة علما على حكم النص في
الاصل والفرع جميعا مما اشتمل عليه النص بيان لكلمة ما اي يكون ذلك
الشئ من الاوصاف التي اشتمل عليها النص بصيغته كاشتمال قوله
صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا كيلا بكيل على القدر و
الجنس وبغير صيغته مثل قوله صلى الله عليه وسلم للاعرابي القائل واقعت
امرئتي في نهار رمضان اعتق رقبة اي اذا واقعت فكفر فعلم ان
العلة هي الجناية وذلك لان المعنى لما كان مستنبطا من النص
لا بد ان يكون ثابتا به صيغة او ضرورة وجعل الفرع نظيرا اي
للنص في حكمه اي النص بوجوده اي بوجود ذلك الشئ الذي جعل
علما والباء للسببية فيه اي في الفرع وكما ان المعنى ركن القياس فكذا
الاصل والفرع وحكم الاصل وهو اي الشئ الذي جعل علما الوصف
وليس كل واحد

من اوصاف النص علة وكذا جميعها باتفاق القائسين لان الجميع
غير متعد فينسد باب القياس بل بعضها وليس للمعلل ان يعلل
باي وصف شاء بل لا بد من دليل والنص يصلح دليلا على العلة سواء
دل عليها صريحا كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس او اشارة مثل
قوله صلى الله عليه وسلم لعمر حين سئل عن قبلة الصائم ارأيت لو تمضمضت
بماء ثم مججته اكان يضرك فهذا اشارة الى علة مؤثرة لان الصوم عبارة
عن الكف عن الشهوتين فكما ان مقدمة شهوة البطن وهي ادخال
الماء في الفم لا ينافي الصوم كذلك مقدمة شهوة الفرج لا ينافي الصوم و
كذا الاجماع يصلح دليلا على العلة وهذا بالاجماع واختلفوا اذا عدم النص
والاجماع فيما يصلح دليلا فقيل الاطراد وهو وجود الحكم عند وجود
الوصف من غير ان يعقل معنى فيه من تاثير او اخالة لان الشرط في علية
الوصف تميزه عن سائر الاوصاف والدوران يفيده وقال العامة ان
مجرد الاطراد لا يصلح دليلا لان الاطراد يوجد بين الحكم والشرط ايضا
فلا بد من معنى اخر وذلك المعنى كون الوصف صالحا ومعدلا كما قال
الصالح المعدل بظهور اثره اي الوصف في جنس الحكم المعلل به اي بالوصف

فعدالة الوصف عندنا يثبت بالتاثير وهو ان يكون لجنس ذلك
الوصف تاثير في جنس ذلك الحكم في موضع اخر نصا او اجماعا
ليترجح احتمال الصواب على الخطاء وطريق معرفة الاستدلال بالاثر
الذي ظهر في موضع من المواضع كظهور اثر دين الشاهد بالاجتناب
عن ارتكاب محظورات دينه فانه يعرف به صدقه ويستدل به على
براءته من الكذب الذي هو محظور ايضا وسياتيك بيانه وقال بعض
الشافعية يثبت بكونه مخيلا اي موقعا في القلب خيال القبول والصحة
ثم يعرض بعد ثبوت الاخالة على الاصول بطريق الاحتياط لا بطريق
الوجوب ليتحقق سلامته عن المعارضة والمناقضة وقيل بل العدالة
يثبت بالعرض فان لم يرده اصل مناقض ومعارض صار معدلا
ونعني بصلاح الوصف ملائمته اي موافقته ومناسبته للحكم بان يصح
اضافة الحكم اليه ولا يكون نائيا عنه كاضافة ثبوت الفرقة في اسلام
احد الزوجين الى اباء الاخر عنه فانه يناسبه لا الى وصف الاسلام لا
نه نائي عنه لان الاسلام عاصم للحقوق لا قاطع

وهو اي حصول الملائمة في الوصف ان يكون الوصف على موافقة
العلل المنقولة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن السلف فانهم
كانوا يعللون باوصاف ملائمة مناسبة للاحكام لا نائية عنها والى
هذا اشار القاضي ابو زيد حيث قال المناسب ما لو عرض على العقول
تلقته بالقبول وذكر الامدي ان المناسب عبارة عن وصف ظاهر
منضبط يلزم من ترتب الحكم على وفقه حصول ما يصلح ان يكون
مقصودا من شرع ذلك الحكم سواء كان المقصود جلب منفعة او دفع
مفسدة فانه يلزم من ترتب وجوب القصاص على القتل حصول ما هو
المقصود من شرعية القصاص وهو بقاء النفوس على ما اشير اليه في
قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة فاعرف ذلك كقولنا في الثيب الصغيرة
ولاية الانكاح في النساء مرتبة على الصغر عندنا وعلى البكارة عند
الشافعي فعندنا انها اي الصغيرة المذكورة تزوج كرها لانها
الثيب الصغيرة صغيرة فاشتبهت اي الثيب الصغيرة البكر
الصغيرة فهذا التعليل تعليل بوصف وهو الصغر ملائم
للحكم لان الصغر مؤثر في اثبات ولاية المناكح

لما يتصل به من العجز جمع منكح بمعنى المصدر من الانكاح والظرف من
النكاح او منكوحة والقياس المناكيح لكن حذفت الياء تخفيفا وذلك
لان ولاية النكاح لم يشرع الا على وجه النظر للمولى عليه باعتبار عجزه
عن مباشرة النكاح بنفسه مع حاجته الى مقصده كالنفقة فانها
انما وجبت على الغير لعجز من وجبت له عن مباشرة تحصيلها بنفسه
مع الحاجة اليها والصغر من اسباب العجز فكان تعليلا بوصف ملائم
مثل تاثير اصفة مصدر محذوف اي مؤثر تاثيرا مثل تاثير الطواف
لما اي لاجل معنى يتصل به اي بالطواف من الضرورة بيان لما في الحكم
متعلق بالتاثير والمراد به سقوط نجاسة سؤر الهرة المعلل به اي بالطواف
في قوله صلى الله عليه وسلم الهرة ليست بنجسة انما هي من
الطوافين والطوافات عليكم

٣٥

اى الهرة من جنس الذكور الطوافين ومن جنس الاناث الطوافات
وهو تعليل لعدم كونها نجسة وتوضيحه ان الطواف موجب للضرورة
وهى تعذر الاحتراز وصون الاوانى عنها والضرورة مؤثرة فى
التخفيف وسقوط الخطر مثل قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد
فلا اثم عليه فهذا تعليل موافق لتعليل صاحب الشرع وهو المطلوب
ولا يصح العمل بالوصف بان يجعل علة ويثبت بها الحكم قبل الملائمة
لانه اى الوصف امر شرعى لان الكلام فى العلل الشرعية المثبتة
للحكم الشرعى فيعرف صلاحه من جانب الشرع وانما يعرف اذا كان موافقا
للعلل المنقولة عن السلف فقبل ظهور الملائمة لا يصح العمل به كالشاهد
لا يصح العمل بشهادته قبل ظهور الصلاحية فيه واذا ثبت الملائمة
جاز العمل به لكن لم يجب العمل به اى بالوصف الا بعد العدالة عندنا
كالشاهد بعد ظهور صلاحيته لا يجب العمل بشهادته قبل ظهور



عدالته ولكن يجوز العمل بها حتى لو قضى القاضي بشهادة المستور
ينفذ فلو عمل بتلك العلل الملائمة عامل نفذ العمل ولم يقبح وهي اي العدالة
الاثر بان يظهر اثره في موضع من المواضع فيستدل به كما اشرنا اليه
وستعرف ايضاً واذا ثبتت عدالته يجب العمل به لانا نرى الوصف يحتمل الرد
من الشارع بان لم يعتبره علة مع قيام الملائمة لان الوصف ليس بعلة
لذاته بل بجعل الشارع فيتعرف به صحته اي الوصف اي اعتباره عند
الشارع بظهور اثره اي الوصف في موضع من المواضع كاثر الصغر
في ولاية المال فان العجز لما كان لازما للصغير لقصور عقله اقيم من
هو كامل الرأي وافر الشفقة مقام الصغير في التصرف في ماله بالاجماع
فكذلك يقوم مقامه في التصرف في نفسه ايضا للعجز فالتعليل به في ولاية
الانكاح تعليل بوصف مؤثر وهو اي تعرف صحة الوصف بظهور



الاثر نظير تعرف صدق الشاهد بان يتعرف صدقه بظهور اثر
دينه اى الشاهد فى منعه اى منع الدين الشاهد عن تعاطى اى تناول
محظور دينه فالمؤثر هو الدين والاستدلال بالاحتراز عن سائر
المحظورات استدلال بظهور اثره على اثر آخر اعنى الصدق فى الشاهد
كما ان الوصف هو المؤثر والاستدلال بظهور اثره فى موضع استدلال
بظهور اثره على اثر آخر وهو الحكم الثابت بالقياس قال بعض الافاضل
ان مرادهم بالتاثير فى هذا المقام ما يقابل الطرد فمعناه ان يكون ملائما
مناسبا بالمعنى المذكور وهو اعتبار الجنس القريب فى الجنس القريب و
النوع فى الجنس والجنس فى النوع او النوع فى النوع اولا وهو الظاهر
من النظر فى كلامهم فى هذا المقام ومن تقريرهم التاثير فى الامثلة
ففى قوله صلى الله عليه وسلم انها من الطوافين والطوافات لجنس الطواف

وهو الضرورة اثر في الشرع في التخفيف واثبات الطهارة ودفع
النجاسة كمن اكل الميتة في المخمصة فانه لا يجب عليه غسل اليد
الفم للضرورة وايضا لما كانت الهرة من الطوافين لم يمكن الاحتراز
من سؤرها الا بحرج عظيم فسقط اعتبار النجاسة دفعا للحرج
كما في حل الميتة وكذا نظائره وليس التاثير بمعنى اعتبار الشارع
النوع او الجنس القريب هذا وقال صاحب التوضيح والتاثير
عندنا ان يثبت بالنص او الاجماع اعتبار نوعه او جنسه اي الوصف
في نوع او جنس الحكم والمراد بالجنس ههنا الجنس القريب فههنا
كطهارة سؤر الهرة فان لجنس الضرورة اعتبار في جنس التخفيف
وتحقيق كلامه في التلويح ولما صارت العلة عندنا علة باثرها
اي بسببه قدمنا على القياس الاستحسان وهو في اللغة عد الشئ
حسنا ثم ان من اثبته جعله من احد الادلة الاربعة

ومن قال من القدماء ان من استحسن فقد شرع يريد به ان من اثبت
حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل من الشارع فهو الشارع له
فلا اعتبار له ولا يريد به الطعن على ابي حنيفة رح بل مراد الفريقين واحد
والمنازع من الجانبين جاهل بمرادهم الذي هو القياس الخفي اذا قوي
اثره اشارة الى تعريف الاستحسان في اصطلاح الاصول فانه غلب في
اصطلاحهم على القياس الخفي خاصة كما غلب اطلاق القياس على
الجلي تميزا بين القياسين ويطلق القياس غالبا شائعا في الفروع على
النص والاجماع عند وقوعهما في مقابلة القياس الجلي كذا في التلويح
قال في التوضيح هو القياس جلي وخفي فالخفي يسمى بالاستحسان لكنه
اعم من القياس الخفي ش لان الاستحسان قد يطلق على غير القياس
ايضا كما ذكرنا في المتن لكن الغالب في كتب اصحابنا انه اذا ذكر الاستحسان
اريد به القياس الخفي هو وهو دليل يقابل القياس الجلي الذي سبق اليه
الافهام ش هذا تفسير الاستحسان وبعض الناس تحيروا في

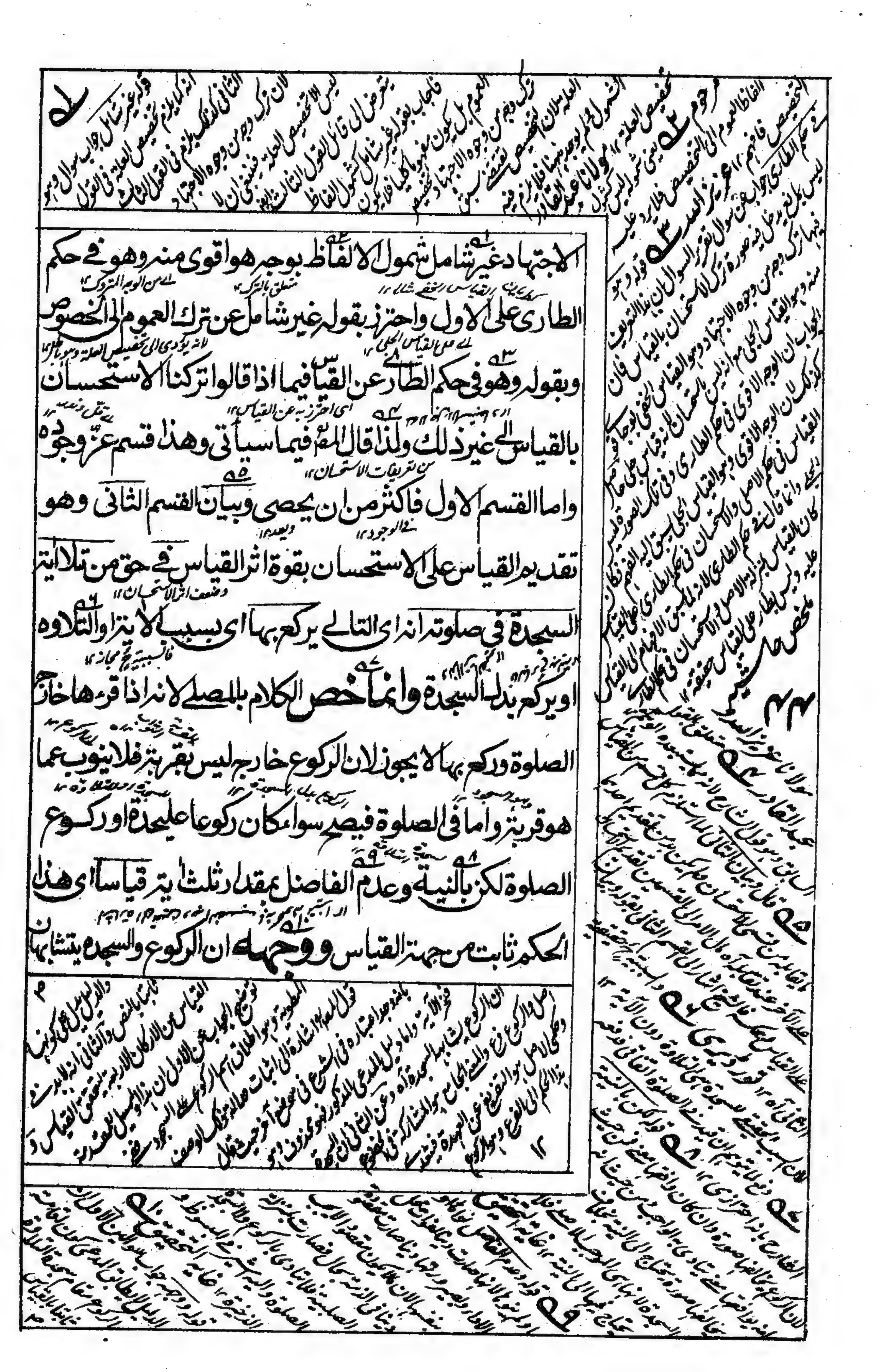
حاشيه ١٢

تعريفه وتعريفه الصحيح هذا وهو انه دليل يقع في مقابلة القياس الجلي
وقوله الذي يسبق اليه الافهام تفسير القياس الجلي ثم قال واعلم
انا اذا ذكرنا القياس يراد به القياس الجلي واذا ذكرنا الاستحسان يراد
به القياس الخفي فلا تنس هذا الاصطلاح انتهى وعلم منه ان
للفظ الاستحسان اطلاقين احدهما شائع وهو ان يراد به القياس الخفي
وثانيهما غير شائع وهو ان يراد به الاعم وعلى هذا فالتعريف بالقياس
الخفي تعريف صحيح باعتبار الاطلاق الشائع فلا وجه للترديد في
التعريف المذكور في المتن وعلى هذا قوله فاذا قوي اثره متعلق بقدمنا
ولا دخل له في التعريف ويمكن ان يقال ان له اطلاق اخر وهو ان يراد
به القياس الخفي القوي كما يدل عليه تعريف من عرفه بانه العدول
عن موجب قياس الى قياس اقوى منه لكن ينبغي ان يحمل القياس
الاقوى على القياس الخفي الاقوى فح يكون قوله اذا قوي داخلا في
التعريف ولا يرد على تعريفه بانه العدول الخ ما قيل انه ليس بجامع اذ
لم يدخل فيه الاستحسان الثابت بالاثر او الاجماع او الضرورة وقدمنا

القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي
فساده اشارة الى ان كل واحد من القياس والاستحسان نوعين
فان القياس الخفي قد يكون قوي التاثير بالنسبة الى مقابله وقد
يكون ظاهر الصحة وخفي الفساد فانه اذا نظر اليه بادنى نظر يرى
صحيحا ثم اذا تأمل حق التأمل علم فساده فالمراد بظهور الصحة في
الاستحسان بالنسبة الى فساده الخفي وهذا لا ينافي خفاءها
بالنسبة الى مقابله اعني القياس وكذا القياس قد يكون ضعيف الاثر
بالنسبة الى مقابله اعني الاستحسان وقد يكون ظاهر الفساد خفي الصحة
لانضمام معنى آخر اليه الذي هو المؤثر في الحكم حقيقة فارتفع به فساده
الظاهر والى هذا اشار ابو حنيفة حيث قال تركت الاستحسان واخذت
بالقياس قال الشيخ الامام صدر الاسلام ان الاستحسان اذا كان اكثر
تاثيرا كان استحسانا تسمية ومعنى واذا كان القياس اكثر تاثيرا
كان استحسانا تسمية لا معنى والاستحسان معنى هو القياس
لان العبرة لقوة الاثر وصحته دون الظهور فالنوع الاول من الاستحسان



اقوى من النوع الاول من القياس وان كان جليا والنوع الثاني منه
بالعكس ثم الصحيح ان معنى الرجحان تعين العمل بالراجح وظاهر كلام
فخر الاسلام انه الاولوية حتى انه يجوز العمل بالمرجوح واعلم ان كلا
من قسمي القياس يستلزم ما يقابله من قسمي الاستحسان ولا بد من
تقديم احدهما على الآخر عند التقابل به فمآل الامر الى قسمين للتقديم
تقديم الاستحسان على القياس وبالعكس ولذا جعل المص للتقديم
قسمين وقدم بيان القسم الثاني اعني تقديم القياس على الاستحسان
لانه مما يستبعده الوهم لما شاع ان الاستحسان عبارة عن الدليل
الاقوى ولا يترك الاقوى بالاضعف فقد نقل عن الكرخي ايضا ان
الاستحسان ان يعدل الانسان عن ان يحكم في المسألة بمثل ما حكم
في نظائرها الى خلافه بدليل اقوى يقتضي العدول عن الاول وقيل هو
تخصيص قياس بدليل هو اقوى منه ويرجع هذا الى تخصيص العلة
وهو ليس بصحيح وقال ابو الحسن البصري هو ترك وجه من وجوه



الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ بوجه هو اقوى منه وهو في حكم
الطاري على الاول واحترز بقوله غير شامل عن ترك العموم الى الخصوص
وبقوله وهو في حكم الطاري عن القياس فيما اذا قالوا تركنا الاستحسان
بالقياس الى غير ذلك ولذا قال المصنف فيما سيأتي وهذا قسم عز وجوده
واما القسم الاول فاكثر من ان يحصى وبيان القسم الثاني وهو
تقديم القياس على الاستحسان بقوة اثر القياس في حق من تلا آية
السجدة في صلوته انه اي التالي يركع بها اي بسبب الآية او التلاوة
او يركع بدل السجدة وانما خص الكلام بالمصلي لانه اذا قرءها خارج
الصلوة وركع بها لا يجوز لان الركوع خارج ليس بقربة فلا ينوب عما
هو قربة واما في الصلوة فيصح سواء كان ركوعا عليحدة او ركوع
الصلوة لكن بالنية وعدم الفاصل بقدر ثلث آية قياسا اي هذا
الحكم ثابت من جهة القياس ووجهه ان الركوع والسجدة يتشابهان



في معنى الخضوع ولهذا اطلق اسم الركوع على السجود لان النص قد
ورد به اى بالركوع مقام السجود قال الله تعالى وخر راكعا واناب اى
سقط ساجدا لان السقوط موجود في السجدة دون الركوع ولما ثبت
التشابه بينهما ينوب الركوع مناب السجود كما تنوب القيمة مقام الشاة
الواجبة في الزكوة وهذا قياس ظاهر لا يحتاج الى مزيد تامل بل هو اعتبار
لاحد الفعلين بالآخر بالشبه الظاهر في معنى الخضوع وفي الاستحسان
لا يجزيه لان الشرع امرنا بالسجود بقوله تعالى فاسجدوا لله واسجد و
اقترب والركوع خلافه اى السجود كسجود الصلوة لا يتادى بالركوع
فان الركوع لا ينوب فيها عن سجدتها مع انها اشد قربا بالركوع من
سجدة التلاوة لانهما من موجبات التحريمة واركان الصلوة بخلاف
الركوع وسجدة التلاوة فلا ينوب منابها ايضا بالطريق الاولى فهذا
اى كون الركوع غير السجود اثر ظاهر لان المامور به لا يتادى باتيان
ما يخالفه فصار به وجه القياس موجها لان هذا عمل بحقيقة كل واحد
فاما وجه القياس فمجاز محض اى ثابت بدليل هو مجاز لان المراد



بالركوع السجود بطريق المجاز فبناء القياس عليه بمنزلة العمل بالمجاز

في مقابلة الحقيقة ولهذا سمينا الثاني استحسانا لانه اقوى لكن

القياس اولى بالعمل بسبب قوة اثر الباطن الذي يتضمن فساد

الاستحسان بيانه اي الاثر الباطن ان السجود عند التلاوة لم يشرع

قربة مقصودة اي لم يجب قربة لعينه حتى لا يلزم بالنذر وانما المقصود

من شرعيتها مجرد اتيان ما يصلح تواضعا مخالفة للمتكبرين وموافقة

للمطيعين كما تشعر به اية السجدة لكن على طريق العبادة ولهذا اشترط

الطهارة واستقبال القبلة فيها والركوع في الصلوة يعمل هذا العمل

لحصول معنى التواضع والعبادة فيسقط به السجود كما يسقط الطهارة

للصلوة بطهارة لغيرها بخلاف سجود الصلوة فانه لا يقوم مقامه لان

كل واحد مقصود بنفسه قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا

وبخلاف الركوع في غيرها اي الصلوة حيث لا ينوب مناب السجدة

للتلاوة في ظاهر الرواية لان الركوع في غير الصلوة ليست بعبادة والشرط

فيما يتأدى به السجود ان يكون عبادة فصار الاثر الخفي للقياس

وهو حصول المقصود بالركوع مع الفساد الظاهر وهو اعتبار نفس الشبهة

والعمل بالمجاز اولى من الاثر الظاهر للاستحسان وهو العمل بالحقيقة

مع الفساد الخفى وهو جعل غير المقصود اعنى سجدة التلاوة مقام

المقصود اعنى سجدة الصلوة او جعل غير المقصود اعنى السجدة

مقام المقصود اعنى التعظيم وهذا القسم الثانى قسم عز وقل

وجوده فانه لا يوجد الا فى ستة مسائل او سبع كما ذكر تفصيلها

فى المطولات واما القسم الاول وهو تقديم الاستحسان لقوة

اثره على القياس فاكثر من ان يحصى اى اكثر من القسم الثانى من

حيث الاحصاء ومعناه ان احصاءه اكثر من احصاءه وعلى هذا

لم تكن من تفضيلية بل بيانية ثم المستحسن بالقياس الخفى يصح تعديته

هذا شروع فى بيان اقسام الاستحسان واحكامها باعتبار اطلاق

الاستحسان على ما يشتمل الاقسام الاتية ولعله لهذا قال ثم المستحسن

ولم يقل ثم الاستحسان تنبيها على مغايرة هذا الاطلاق لما مر

وانما يصح تعدية المستحسن بالقياس الخفى الى محل اخر لانه فى الحقيقة

قياس شرعى فى حكم التعدية بخلاف المستحسن بالاثر والاجماع والضرورة

فانه لا يصح تعديته فيها لانها غير معقولة بل عدل بها عن القياس

فلا يقبل تعديته كالسلم مثال للاول فان انعدام المعقود عليه يقتضي
عدم جواز هذا العقد بحكم القياس الا انه ترك بقوله صلى الله عليه وسلم
من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم الحديث روي انه عليه الصلوٰة والسلام
نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم والاستصناع مثال
للثاني فان الاستصناع فيما فيه تعامل الناس بان امر انسانا ان يخرز له خفا
مثلا بكذا وبيّن صفته ومقداره ولا يذكر له اجلا ويسلم له دراهم او
لا يسلم فانه يجوز والقياس يقتضي عدم جوازه لانه بيع معدوم حقيقة
وهو معدوم وصفا في الذمة ولا يجوز البيع الا بعد تعينه حقيقة او
ثبوته في الذمة كالسلم فيترك القياس بالاجماع الثابت بتعامل الامة
من غير نكير لان جهة الخطاء في القياس تتعين بالاجماع كما تتعين بالنص
وتطهير الحياض والابار والاواني التي ليست تحتها نقبا مثال للاخير
فان القياس يابى عن طهارة هذه الاشياء بعد تنجسها الا يرى ان
الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البائع قياسا لانه

اى البائع هو المدعى لانهما لما اتفقا على البيع اتفقا على ان المبيع ملك
المشترى فالمشترى لا يكون مدعيا على البائع شيئا فى الظاهر بل البائع
يدعى زيادة الثمن والمشترى ينكرها فكان القياس تسليم البائع المبيع
بما اقر به وتحليف البائع اياه على الباقى ويوجبه اى يوجب الاختلاف
المذكور يمين البائع استحسانا للاثر اى البائع ينكر وجوب التسليم
اى تسليم المبيع الى المشترى بما ادعاه المشترى ثمنا للمبيع ففى القياس
يحلف المشترى فقط وفى الاستحسان يحلف المشترى والبائع جميعا
لان البائع ينكر وجوب التسليم والمشترى ينكر زيادة الثمن وهذا
اى وجوب التحالف للعاقدين المختلفين فى قدر الثمن حكم تعدى الى
الوارثين اى للعاقدين حتى لو مات العاقدان ووقع الاختلاف بين
وارثيهما والمسئلة بحالها يجرى التحالف بينهما لان الوارث يقوم مقام
المورث فيمكن تعدية التحالف اليهما فثبت ان المستحسن بالقياس الخفى
يصح تعديته والى الاجارة اى اختلف الموجر والمستاجر فى مقدار الاجرة قبل
استيفاء المنفعة تحالفا فاما الاختلاف فى الثمن بين العاقدين بعد القبض
اى قبض المبيع فلم يجب اى بالاختلاف يمين البائع الا بالاثر لان

المشتری لا یدعی لنفسہ شیئا علی البائع اذ المبیع مسلم الیہ وشرعیة
التحالف بالاثر بخلاف القیاس عند ابی حنیفة وابی یوسف فلم
یصح تعدیتہ الی الوارث بل یقتصر علی مورد النص حتی لو اختلف
وارث البائع ووارث المشتری والسلعة المقبوضة قائمة کان القول
قول وارث المشتری ولا یجری التحالف بینہما لان التحالف بعد
القبض ثابت بخلاف القیاس مستحسن بقولہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا
اختلف المتبایعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا فان لفظ ترادا
یشیر الی جریان التحالف بعد القبض اذ الرد لا یتصور الا بعدہ
فلذلک لا یتعدی الی غیر المنصوص علیہ وهو تحالف المتعاقدین عند
عدم قیام السلعة وعند محمد یجری التحالف فی جمیع هذه الصور
لان التحالف عندہ باعتبار ان یکون کل واحد منہما یدعی عقدا
ینکرہ الآخر اذ البیع بالف غیر البیع بالفین والجواب بالمنع فان العقد
لا یختلف باختلاف الثمن ثم الاستحسان الثابت بالنص او الاجماع
او الضرورة او القیاس لیس من باب خصوص العلل وتخصیصہا
عبارة عن تخلف الحکم عنہا فی بعض الصور لمانع وهو جائز عند

الكرخي وابي بكر الرازي وابي زيد واكثر العراقيين وهو مذهب
مالك واحمد وعامة المعتزلة وزعموا ان هذا مذهب الائمة الثلثة
مستدلين بانهم قد قالوا بالاستحسان وهو قول بتخصيص العلة
لان القياس ثابت في صورة الاستحسان وغيرها وقد تركوا العمل به
في صورة الاستحسان لمانع وعمل به في غيرها لعدمه فرده المص بما
حاصله ان الاستحسان ليس بدليل مخصص للقياس بل عدم حكم
القياس لعدم العلة لانه عند المعارضة بالاستحسان لم يبق قياسا
لان الوصف الذي ادعى انه علة في القياس لم يجعل علة في مقابلة
النص الذي جعل دليلا للاستحسان والاجماع الذي جعل دليلا له
والضرورة التي جعلت دليلا له لوجود الاجماع في موضع الضرورة كما
قال لان في الضرورة اجماعا والاجماع مثل الكتاب والسنة في اثبات
الحكم وقد عرفت انه لا اعتبار للقياس في مقابلة واحد منهما فكذا في
مقابلة الاجماع والضرورة الراجعة اليه وكذا الحكم اذا عارض
القياس الجلي الاستحسان اي القياس الخفي انه راجح من القياس اوجب
الاستحسان اي القياس الخفي عدمه اي عدم القياس لان المرجوح

51

صاحبزاده عبد القادر



يضمحل في مقابلة الراجح وهو بيان لقوله وكذا اذا عارضه استحسان
وكلمة اذا ظرفية وليست بشرطية كما توهم فصار عدم الحكم ثمه
لعدم العلة لا لان عدمه لمانع مع قيام العلة كما توهم القائلون
بتخصيص العلة وكذا اي مثل ما قلنا في القياس مع الاستحسان من ان
عدم الحكم لعدم العلة نقول في سائر العلل المؤثرة التي تخلف عنها
احكامها في بعض المواضع فانه يضاف عدمها الى عدم العلة لا ان
العلة علة وتخلف الحكم عنها لمانع وبيان ذلك في قولنا الواقع في حق
الصائم اذا صب الماء في حلقه بالاكراه وهو ذاكر الصوم انه مفطر القول
يفسد صومه لفوات ركن الصوم وهو الامساك فانه قد فات بوصول
المفطر الى جوفه وهو تعليل بوصف مؤثر ولزم عليه الناسي فان صومه
لا يفسد مع فوات ركن الصوم حقيقة فمن اجاز خصوص العلل قال
امتنع حكم هذا التعليل اي تخلف الحكم عن العلة ثمه اي في صورة
النسيان لمانع وهو الاثر مع وجود العلة فيها وقلنا نحن انعدم الحكم
في الناسي في القاموس قول المتكلمين وجد فانعدم لحن لعدم العلة

لا لانها موجودة وقد تخلف الحكم لمانع لان فعل الناسي منسوب الى

صاحب الشرع الذي هو صاحب الحق لقوله صلى الله عليه وسلم اطعمك الله و

سقاك فصار فعله بهذه النسبة ساقط الاعتبار فيسقط عنه معنى

الجناية وصار الفعل اي فعل الناسي عفوا اي ساقط الاعتبار فاذا سقط

اعتبار فعله شرعا فقد بقي الصوم اي صوم الناسي لبقاء ركنه لا لمانع منع

من الفطر مع وجود علته وفوات ركنه اي الصوم وما قيل ان فيه انكار

الحس والعقل وهو ظاهر والشرع لانه لو حلف لا يفطر فاكل ناسيا يحنث

مدفوع لانا لا نجعل الاكل غير الاكل حقيقة لكن لا نجعله سببا للفطر

بالنسبة الى صاحب الشرع من حيث التسبيب في مسئلة الفطر ممنوعة

كذا في التحقيق فالذي جعله عندهم دليل الخصوص اي جعل مانعا

للحكم مع قيام العلة جعلناه دليل العدم اي عدم العلة وهذا اي جعل

ما جعلوه دليل الخصوص دليل العدم اصل هذا الفصل وهو تخصيص

العلة فاحفظه اي هذا الاصل واحكمه من الاحكام ففيه فقه كثير

لان المعلل يحتاج في رعاية هذا الاصل الى ضبط جميع اوصاف العلة

في كل صورة ليمكنه رد ما يرد نقضا عليه بهذا الطريق ومخلص كبير

لان جميع صور التخصيص يبطل بهذا الاصل فكانت رعايته واجبة

قال الشارح المحقق قلت ان الخلاف في مسئلة التخصيص راجع الى

العبارة في التحقيق لان العلة في غير موضع تخلف الحكم عنها صحيحة

عند الفريقين وفي موضع تخلف الحكم معدوم بلا شبهة الا ان

العدم مضاف الى المانع عندهم وعندنا الى عدم العلة وقد اوضحنا

في الكشف ويمكن ان يقال ان قول المص فالذي جعله اشارة الى

ان النزاع بين الفريقين لفظي اذ لو كان معنويا لم يمكن الجعل المذكور

لان الدليل ملزوم والمدلول لازم وتنافي اللوازم يستلزم تنافي

الملزومات فلا يمكن ارجاع دليل احدهما الى دليل الآخر وتحقيقه ان

ان العلة اما ان يكون عبارة عن امر داخل فيه انتفاء المانع اولا بل هو

عبارة عن الوصف الذي قد يقارنه المانع عن الحكم وقد لا يقارنه

فالقائلون بالاول لا يجوزون تخصيصها اذ على الاول لا تكون العلة

موجودة في صورة التخصيص لوجود المانع فيها والقائلون بالثاني

يجوزون تخصيصها اذ يجوز وجود الوصف مع مقارنة المانع من

الحكم ويظهر لك من هذا وجه ارجاع دليل الخصوص الى دليل عدم العلة

ووجه كون النزاع لفظيا لكونه مبنيا على تفسير معنى العلة لكن
ظاهر عبارة المص فيما سبق يدل على كون النزاع معنويا ووجه الرجاع
على هذا ان الدليل الذي جعلوه دليل الخصوص ليس بدليل الخصوص
في الواقع بل هو في الواقع دليل عدم العلة وانما صيروه دليل الخصوص
بمجرد زعمهم فعلى هذا المجعول ما هو دليل الخصوص في الواقع دليل
العدم في الواقع حتى يلزم ما ذكر من ان تنافي اللوازم يستلزم تنافي
الملزومات ولهذا قال فالذي جعل عندهم دليل الخصوص ولم يقل
ما هو دليل الخصوص واما حكمه اي حكم القياس فتعدية مثل
حكم النص الى ما لا نص فيه ولا اجماع فيه والتعدية المذكورة في
الشرائط اريد بها صلاحية التعدية واريد بها ههنا وقوع التعدية
بالفعل ليثبت الحكم فيه اي فيما لا نص فيه بغالب الرأي على احتمال
الخطاء فان المجتهد يصيب ويخطي على ما هو مذهب العامة ولكون
القياس من الادلة الظنية فالتعدية حكم لازم للتعليل عندنا حتى
لو خلي التعليل عن التعدية كان باطلا فكان القياس والتعليل

بمنزلة المترادفين وعند الشافعي هو اى التعليل صحيح بدون
التعدية ففى العلة المتعدية يثبت الحكم فى الفرع بالعلة عنده و
يكون قياسا وان لم تكن متعدية يبقى الحكم مقتصرا على الاصل حتى جوز
التعليل فى حرمة الربوا فى النقدين بعلة الثمنية وهو تعليل بالعلة القاصرة
المستنبطة وهذا هو محل الاختلاف واما التعليل بعلة قاصرة ثابتة
بنص او اجماع فثابت بالاتفاق فيكون التعليل عند الشافعي اعم من
القياس واحتج من جوز التعليل بالعلة القاصرة بان هذا اى الرأى
المستنبط من الكتاب والسنة لما كان من جنس الحجج التى تعلق بها
احكام الشرع وجب ان يتعلق به الايجاب اى ايجاب الحكم اى اثباته
سواء تعدى به الحكم الى الفرع او لا كسائر الحجج الشرعية من الكتاب و
السنة فان الحكم يثبت بهما خاصا كان او عاما الا ترى ان دلالة

اي دليل كون الوصف علة من التاثير والاخالة والمناسبة لا يقتضي
تعديته اي لا يقتضي ان يكون الوصف متعديا بل يتحقق في الوصف
الذي يقتصر على المنصوص عليه بل يعرف ذلك اي التعدية بمعنى
في الوصف وهو عموم الوصف ووجه قولنا ان دليل الشرع لا بد وان
يوجب علما او عملا والا لكان عبثا وهذا التعليل لا يوجب علما لانه
دليل ظني بالاخلاف ولا يوجب عملا في المنصوص عليه لانه اي وجوب
العمل فيه ثابت بالنص والنص فوق التعليل فلا يصح قطعه اي الحكم عنه
اي النص الى العلة لان العدول عن اقوى الدليلين الى اضعفهما مع امكان
العمل به مردود عقلا فلم يبق للتعليل حكم على هذا سوى التعدية فلو
خلي عنها لكان باطلا وليست حالة العلة المنصوصة كذلك لان
الشارع لما نص عليها فقد افاد علما بانها هي المؤثرة في الحكم ولا فائدة
اعظم منها فان قيل التعليل بما لا يتعدى اي بالعلة القاصرة يفيد اختصاص
حكم النص به اي بالنص فلا نسلم عدم تحقق الفائدة في التعليل بالعلة
القاصرة فان المجتهد اذا علم اختصاص الحكم بالنص لا يشتغل بالتعليل
للتعدية ولا يضيع وقته وايضا فيه فائدة معرفة الحكمة الموجبة



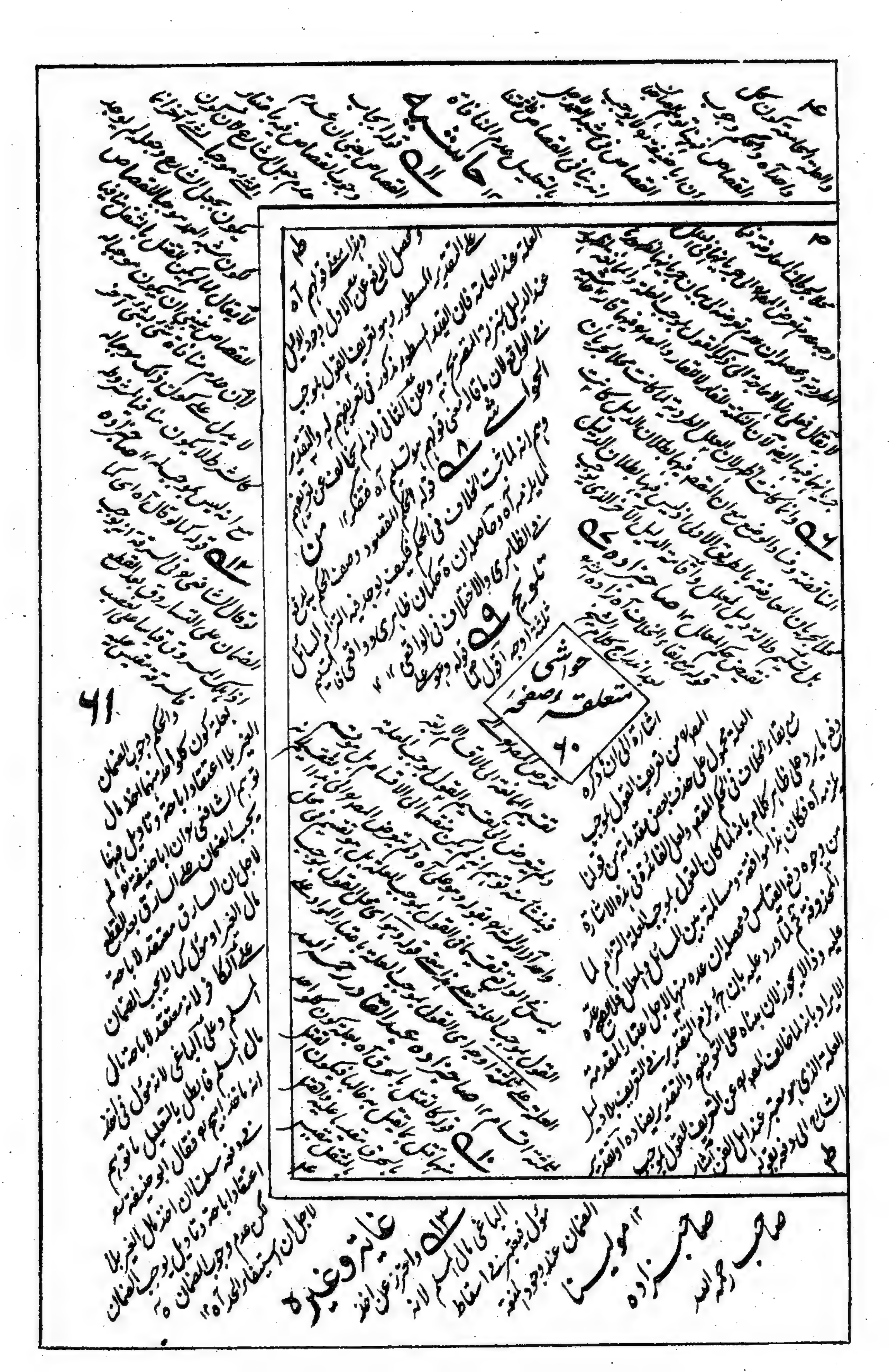
الطمانية القلب فان القلب الى قبول الحق المعقول ميل وايض فيه فائدة
منع تعدية الحكم عند ظهور علة اخرى متعدية الا بدليل يدل على
قوة المتعدية في العلية وترجيحها على القاصرة ولولا القاصرة لتعدى
الحكم بها من غير رجحان وهي من الفوائد الجلية قلنا هذا الاختصاص
يحصل بترك التعليل فانه لا شك في ان الحكم ثابت بالنص وعدم
الاختصاص بالنص انما يكون بالتعليل فاذا انتفى التعليل انتفى عدم
الاختصاص فما ذكره من الفائدة موجود ههنا ايض فلا فائدة فيه

على ان التعليل بما لا يتعدى لا يمنع التعليل بما يتعدى فتبطل هذه
الفائدة اى اختصاص الحكم بالنص ويفهم من هذه العلاوة الجواب
عن الوجه الاخير ايض بيان ذلك انه كما يجوز ان يجتمع في الاصل وصفان
متعديان واحدهما اكثر تعدية من الاخر يجوز ان يجتمع فيه وصفان



يتعدى احدهما ولا يتعدى الآخر فالتعليل بالعلة القاصرة لا يمنع المجتهد
عن طلب العلة المتعدية والقاصرة لا تعارض بالمتعدية على وجه
يحتاج الى مرجح بل المتعدية عند الخصم ايضا راجحة على القاصرة
لكونها اكثر فائدة وكونها متفقا عليها واما الوقوف على الحكمة
فمن باب العلم وقد عرفت انه لا مدخل للرأى فى باب العلم غاية ما فى
الباب انه يوجب الظن ولم يعتبر الظن الا للعمل والقاصرة قاصرة
عن هذا واما دفع اى القياس فنقول فى بيانه العلل نوعان طردية
ومؤثرة وقد اشير الى بيانهما وعلى كل واحد من القسمين المذكورين
ضروب من الدفع اما وجوه دفع العلل الطردية التى قال بها عامة
اهل النظر قيل ينبغى ان يراد بالطردية ههنا ما ليس بمؤثر ليعم المناسب

ايضا فان بعض القول بموجب العلة قدمه لان فيه تسليم موجب علة
المستدل فكان اولى بالتقديم ثم الممانعة لان النزاع فيهما اقل بالنسبة
الى ما دونهما ثم بيان فساد الوضع لانه اقوى في الدفع من المناقضة
ثم المناقضة وتجري فيهما المعارضة بل قد قيل انها فيهما اظهر و
اسهل اما القول بموجب العلة فالتزام السائل ما يلزمه المعلل بتعليله
من حكم مع بقاء الخلاف في الحكم المقصود وهذا معنى قولهم وهو
تسليم ما اتخذه المستدل حكما للدليل على وجه لا يلزم منه تسليم الحكم
المتنازع فيه وهو على ثلثة وجوه الاول ان يلزم المعلل بتعليله ما يتوهم
انه محل النزاع او ملازمه مع انه لا يكون كذلك اما بصريح عبارة
المعلل كما اذا قال القتل بالمثقل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي القصاص
كالقتل بالحرق فيجاب بان النزاع ليس في عدم المنافات بل في
ايجاب القصاص واما بحمل المعترض عبارته على ما ليس بمراده
كما سياتي مثاله في المتن والثاني ان يلزم المعلل بتعليله ابطال ما
يتوهم انه ماخذ الخصم كما لو قال في السرقة انها اخذ مال الغير بلا اعتقاد
اباحة وتاويل فيوجب الضمان كالغصب فيقال نعم الا ان استيفاء


حواشی متعلقة صفحة
٦٠
٦١
صاحب زاده
مولینا
غایة وغیره



الحد بمنزلة الابراء في اسقاط الضمان والثالث ان يسكت المعلل
عن بعض المقدمات لشهرته فالسائل يسلم المقدمة المذكورة ويبقى
النزاع في المطلوب للنزاع في المقدمة المطوية وذلك اى القول
بموجب العلة على الوجه الثاني من الوجه الاول مثل قولهم في صوم
رمضان انه صوم فرض فلا يتادى اى صوم رمضان الا بتعيين
النية كصوم القضاء والكفارة فيقال لهم عندنا لا يصح صوم رمضان
الا بتعيين النية ايضا وانما يجوز لصوم رمضان باطلاق النية على
انه اى الاطلاق تعيين فالمعلل اراد التعيين القصدي من جهة الصائم ثم
والسائل حمله على التعيين الاعم من ان يكون تعيينا بقصد الصائم وتعيينا
بتعيين الشارع حتى لو صرح المعلل بمراده لم يكن القول بالموجب بل تعين
الممانعة والممانعة وهي عبارة عن امتناع السائل عن قبول ما اوجبه المعلل



من غير دليل عليه فهي اربعة اقسام ممانعة في نفس الوصف بان
يقول لا نسلم ان الوصف الذي يدعيه علة موجودة في المتنازع فيه
وممانعة في صلاحه اي صلاح الوصف للحكم بان يقول بعد تسليم
وجود الوصف لا نسلم انه صالح للعلية وممانعة في نفس الحكم بان
يقول بعد تسليم وجود الوصف وصلاحه للعلية لا نسلم ان الحكم
ثابت وممانعة في نسبته اي الحكم الى الوصف بان يقول بعد
تسليم الامور الثلثة لا نسلم ان الحكم ثابت بهذا الوصف بل يجوز ان
يكون ثابتا بوصف اخر واما فساد الوضع وهو كون الجامع في
القياس بحيث قد ثبت اعتباره بنص واجماع في نقيض الحكم و
بعبارة اخرى وهو ان يترتب على العلة نقيض ما يقتضيه

ولا شك ان ما ثبت تاثيره شرعا لا يمكن فساد الوضع فيه وما يفسد
وضعا علم قطعا عدم تاثيره شرعا فهو يبطل العلية بالكلية وهو فوق
المناقضة لانه يمكن ان يتحرز عن ورودها بتغيير الكلام وتغيره بان
يساق الكلام بحيث لا يصح ان يورد عليه المناقضة والا فدفع المناقضة
بعد الورود يمكن بوجوه اخر سوى التغيير بخلاف فساد الوضع اذ
لا يترتب عليه النقيضان فلا يمكن الاحتراز عنه وبيان المناقضة بتغيير
الكلام كما يقال الوضوء طهارة كالتيمم فيشترط فيه النية فينقض بتطهير
الخبث فيجاب بان المراد انهما تطهيران حكميان فلا يرد النقض بتطهير
الخبث فمثل تعليلهم اى اصحاب الشافعي لايجاب الفرقة اى الابانة بها
بسبب اسلام احد الزوجين في غير المدخول بها قالوا اسلام احدهما

يوجب اختلاف الدين فيوجب الفرقة في غير المدخول بها من غير

توقف على قضاء القاضي وانقضاء العدة كردة احدهما وبعد الدخول

بانت بعد ثلثة اقراء فقد جعلوا الاسلام علة لايجاب الفرقة وعندنا

يعرض الاسلام على الاخر فان اسلم فهي له وان ابى يفرق بينهما في

الحال سواء كان قبل الدخول وبعده ولا بقاء النكاح عطف على

ايجاب الفرقة وعدل عن البناء الى لفظ مع حيث قال مع ارتداد احدهما

ولم يقل بارتداد احدهما لان الشافعي لا يقول بان علة بقاء النكاح هي

الارتداد بل يقول ان الارتداد لا يقطع النكاح قبل انقضاء العدة

في المدخول بها قالوا هذه فرقة وجبت بسبب طار على النكاح

غير مناف اياه فوجب التاجيل الى انقضاء العدة في المدخول بها

كالطلاق فاوجبوا الفرقة بنفس الاسلام في المسئلة الاولى وحكموا

ببقاء النكاح مع الردة في الثانية في المدخول بها وقبل الدخول ثبت

الفرقة بنفس الردة وعندنا تبين في الحال سواء كانت مدخولا

بها او غيرها فانه اي تعليلهم في الصورتين فاسد في اصل

الوضع لان الاسلام لا يصلح قاطعا للحقوق والاملاك والردة

لا تصلح عفوا اي لو بقي حكم النكاح مع الردة التي تنافي النكاح لزم ان
تكون الردة عفوا بان تجعل في حكم العدم ليمكن الحكم ببقاء النكاح
الذي ينافيها وهي ليست بصالحة للعفو وانما كانت منافية للنكاح
لانها تبطل عصمة النفس والمال ومبنى النكاح على العصمة فكانت
منافية له واما المناقضة وهي تخلف الحكم عن الوصف الذي ادعى
كونه علة سواء كان لمانع او لغير مانع هذا عند من لم يجوز تخصيص
العلة واما عند غيرهم فهي تخلف الحكم مما ادعاه المعلل علة لا لمانع
فمثل قولهم اي اصحاب الشافعي في اشتراط النية في الوضوء والتيمم
انهما مقولة القول طهارتان لاجل الصلوة فكيف افترقا في النية
استفهام انكاري اي لا يفترقان في اشتراط النية فقد اشترطت
النية في التيمم اتفاقا فكذا الوضوء وهو اي التعليل ينتقض بغسل
الثوب والبدن عن النجاسة الحقيقية فانه طهارة مشروطة للصلوة
مع عدم اشتراط النية فيها فيضطر المعلل المجيب الى بيان وجه المسئلة الى
المعنى الفقهي

الذی یندفع بہ النقض و تبین الفرق بقولہ و ھو ان الوضوء تطہیر
حکمی ای تعبدی غیر معقول المعنی لانہ لا یعقل فی المحل ای محل الغسل
النجاسۃ لا حقیقۃ و ھو ظاہر و لا حکما بدلیل انہ لو صلی و ھو حامل
لمحدث جازت صلوتہ فلا یعقل ازالتہا و محل النجاسۃ و ھو المخرج
لم یجب غسلہ فکان الوضوء کالتیمم الا ان معنی التعبد فی التیمم
فی الالۃ و فی الوضوء فی المحل فیشترط فیہ ای فی الوضوء النیۃ
لیتحقق معنی التعبد اذ العبادۃ لا یتادی بدون النیۃ و نحن نقول
الماء طاہر بطبعہ و کون الوضوء تطہیرا حکمیا لا یغیر صفۃ
طہوریۃ الماء فیبقی عاملا کما کان

بخلاف التراب فانه ملوث بطبعه فيحتاج فيه الى النية فهذه

الوجوه الاربعة تلجئ اصحاب الطرد الى القول بالتاثير وليس معناه

ان هذه الوجوه لا تجري في العلل المؤثرة بل معناه انها اذا وردت

على العلل الطردية تلجئ الى القول بالتاثير ولهم مخلص عنها بالقول

بالتاثير واما اذا وردت على المؤثرة فلا مخلص عنها بل لا بد ان

يطرد كما يظهر لك من تتبع قوله واما العلل المؤثرة فليس للسائل

فيها بعد الممانعة الا المعارضة لانها اي العلل المؤثرة لا تحتمل

المناقضة وفساد الوضع بعد ما ظهر اثرها اي العلل المؤثرة بالكتاب

والسنة والاجماع لان الثابت بهذه الادلة لا يحتمل فساد الوضع

والمناقضة وتحقيق ذلك ان المجيب لما كان من قصده التعليل

بوصف مؤثر وعين وصفا من اوصاف النص للتعليل لا يحتمل ذلك

النص المناقضة وفساد الوضع اصلا قبل بيان التاثير وبعده اذ لو

احتملهما قبله وبعده لا يكون مؤثرا حقيقة والتقدير انه مؤثر

حقيقة فاما اذا علل بوصف طردي فيحتمل ان يكون صحيحا في نفسه
ويحتمل ان يكون فاسدا اذ الطرد بوصف يوجد في الاوصاف
الفاسدة كما يوجد في الصحيحة فيحتمل ان يوجد فيه حقيقة المناقضة
وفساد الوضع فيجوز للسائل دفعها بهما بخلاف دفعها بالمعارضة
فانه يجوز عند الجمهور لانها قد تحتمل لزوم التعارض صورة بحيث
يجب الرجوع الى دليل اخر للجهل بالناسخ والمنسوخ بخلاف التناقض
فانه يبطل نفس الدليل ويلزم منه نسبة الجهل والسفه الى
من يتعالى عن ذلك واما التعارض فلا يبطل الدليل بل يقرره لان
المعارضة تسليم المعترض دلالة ما ذكره المستدل من الوصف
على مطلوبه وتلزم منه نسبة الجهل الينا بجهل التاريخ لا الى
صاحب الشرع واما حقيقة الممانعة فلا غبار في انها تحقق
في العلل المؤثرة لانها عبارة عن طلب الدليل فلا اشكال فيه
فاذا علمت ان العلل الطردية تحتمل حقيقة المناقضة لا المؤثرة
كان يفهم منه ان المناقضة لا يورد عليه اصلا لكنه اي لكن الشان
قد يورد عليه المناقضة صورة كما قال اذا تصور مناقضة على العلة

حاشية



المؤثرة يجب دفعه اى النقض كما علمت بخلاف لعلل الطردية

كما علمت ايضا من وجوه اربعة كما نقول فى الخارج من غير السبيلين

انه نجس خارج من بدن الانسان هذا هو الوصف فكان حدثا

كالبول فيورد عليه اى على هذا التعليل ما اى خارج اذا لم يسل اى

لم يتجاوز من المخرج فانه خارج نجس وليس بحدث ومثله حدث فى

السبيلين بلا خلاف فندفعه اى هذا الايراد اولا بالوصف اى

بمنع وجود الوصف بان نقول ما ذكرته علة ليس بموجود فى صورة

الفرع فتخلف الحكم عنها لا يدل على فساد وضعه وهو اى الدفع

بالوصف انه اى غير السائل ليس بخارج لانه خارج وتخلف عن الحكم

لان تحت كل جلدة رطوبة وفى كل عرق دما فهذا زائلة اى الدم او

الشئ الرطب الجلد الساتر له فى القاموس زائلة ومزائلة وزيالا

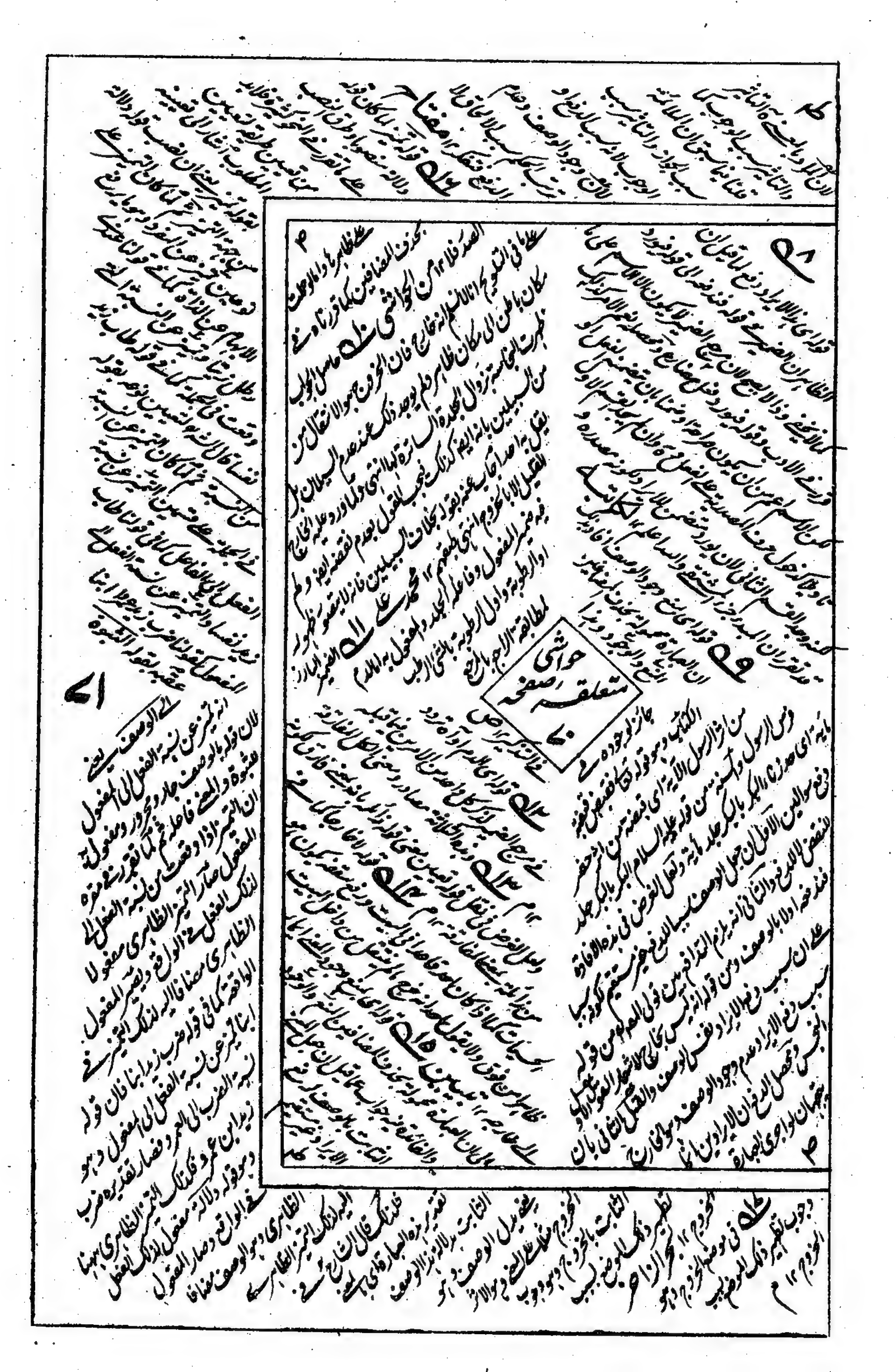
فارقه فكان اى صار الدم ونحوه ظاهرا لا خارجا لان الخروج ينبئ

عن الانتقال من مكان الى آخر وقد انعدم الانتقال ههنا ثم ندفعه

بالمعنى الثابت بالوصف اى بمنع وجود المعنى دلالة تميز من نسبة

الثبوت الى الوصف اى بالمعنى الثابت بدلالة هذا الوصف وهو التاثير

٥ نامى ١



حواشي متعلقة صفحة ١٧

بان نقول ليس المعنى الذى جعل الوصف به علة وهو التاثير موجودا
فى صورة النقض فلا يكون بدونه علة وهو اى ذلك المعنى فى
المثال المذكور وجوب غسل ذلك الموضع لاجل التطهير فيه اى فبالمعنى
المذكور وهو وجوب غسل ذلك الموضع ههنا صار الوصف وهو
الخارج النجس ههنا حجة اى علة من حيث ان وجوب التطهير فى
البدن باعتبار ما يكون اى يحصل منه بان يخرج من البدن لا ما
يكون من الخارج فقيد احتراز عن اصابة النجاسة من الخارج فانها
يوجب غسل ذلك الموضع لا غير لا يحتمل الوصف بالتجزى خبر لان
فلما لم يكن متجزيا وقد وجب غسل موضع السيلان وجب غسل كل
البدن ومنه اعضاء الوضوء وحاصل هذا الكلام ان الوصف وهو
الخارج النجس انما يؤثر فى نقض الطهارة لمعنى وهو وجوب غسل
ذلك الموضع لاجل التطهير وتنجسه لان وجوب التطهير فى البدن
بالخارج من البدن لا يحتمل التجزية فاذا وجب غسل ذلك الموضع وجب
غسل جميع البدن ومنه اعضاء الوضوء لكنه اقتصر عليها بالدفع الحرج
لانه يتكرر كثيرا وهذا اقرب على القياس فى خروج المنى لعدم الحرج فيه

فوجب الوضوء لهذا وهناك اى فى غير السائل لم يجب غسل ذلك

الموضع فانعدم الحكم وهو نقض الطهارة لانعدام العلة وهو خروج

النجس لانعدام المعنى الذى صار الوصف به علة وهو التاثير ويورد

عليه عطف على قوله فيورد صاحب الجرح السائل فان الخارج منه

حينئذ نجس وليس بحدث فى الوقت فندفعه اى النقض بالحكم

اى بمنع عدم الحكم بان نقول ليس الحكم المطلوب متخلفا عن

الوصف فندفع النقض فيما نحن فيه ببيان انه اى النجس السائل

حدث موجب للطهارة وتاخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ضرورة

قدرة المكلف على الخروج عن عهدة التكليف ولهذا يلزمه الطهارة

بعد خروج الوقت بذلك الحدث لا بالخروج فانه ليس بحدث بالاجماع

وندفعه بالغرض بانا نقول الغرض من التعليل الحاق الفرع بالاصل

والتسوية بينهما وقد حصل فان غرضنا من التعليل التسوية

فى المعنى الموجب للحكم بين الدم هذا هو الفرع فيما نحن فيه

والبول ونحوه وهذا هو الاصل وذلك اى البول مثلا حدث

فاذا لزم اي دام البول صار عفوا لان لقيام وقت الصلوة اي لاقامة

الصلوة فانه مخاطب بالاداء فيلزم ان يكون قادرا عليه ولا قدرة

الا بسقوط الحدث في هذه الحالة فكذلك ههنا اي الخارج من غير

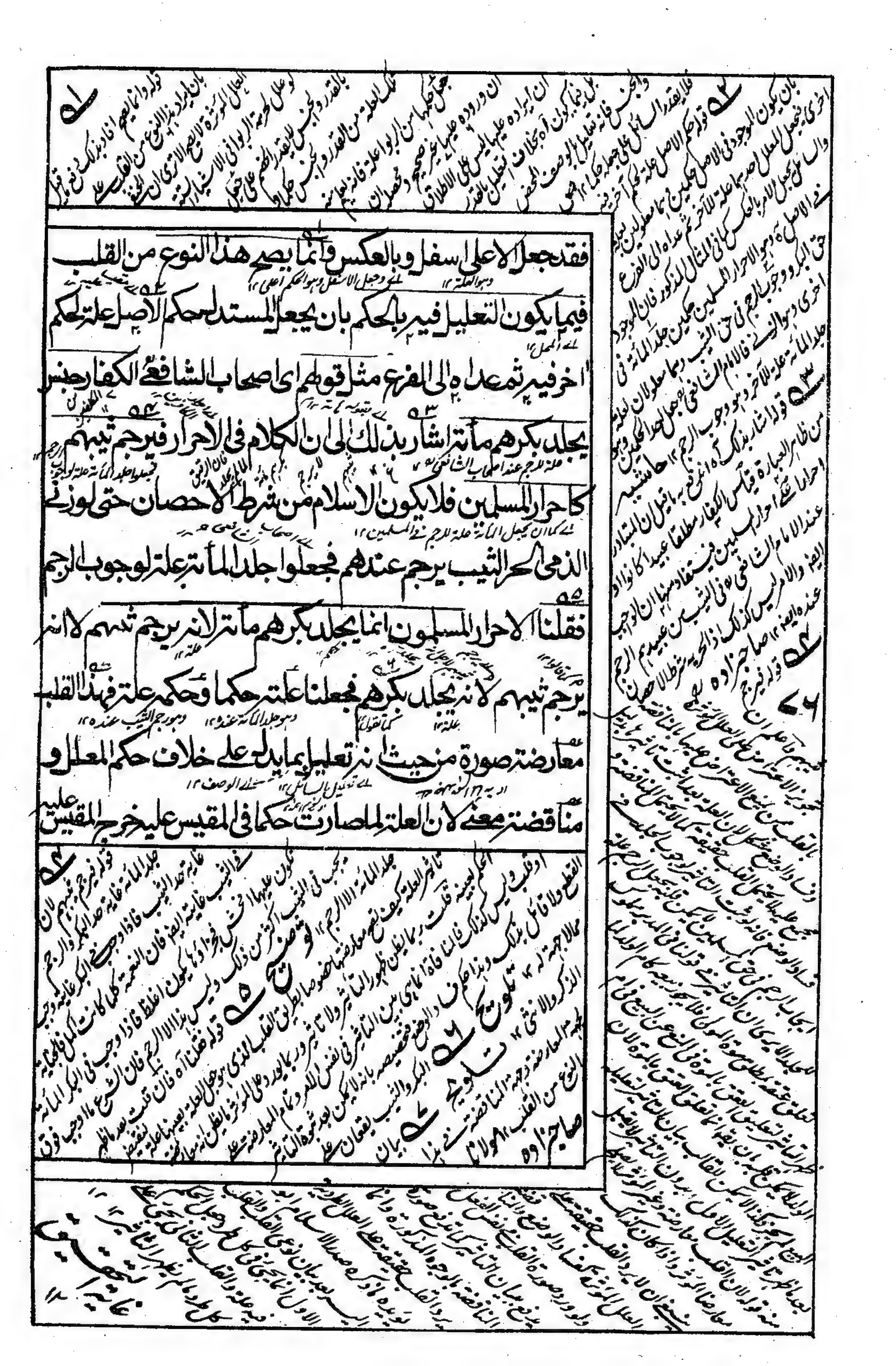
السبيلين في انه اذا صار دائما يصير عفوا فيثبت التسوية اما المعارضة

وهي اقامة الدليل على خلاف ما اقام عليه الخصم فهي نوعان معارضة

فيها مناقضة اي متضمنة لابطال تعليل المعلل لان المعارضة اثبات

وصف مستدل يوجب خلاف ما اثبته المستدل من غير ابطال دليله

والمناقضة ابطال دليل المستدل ببيان تخلف الحكم عنه من غير اقامة
دليل مبتدء وقد تضمن هذا النوع من المعارضة احدى خاصيتي المعارضة
وهي اظهار علة مبتدءة واحدى خاصيتي المناقضة وهي ابطال الدليل
فسمي معارضة فيها مناقضة وجعلت المعارضة اصلا لانها قصدية
والمناقضة ضمنية ثم ان المعارضة وان كانت في الظاهر تسليما للدليل
المدعى الا انه في الحقيقة ابطال له لان ابطال اللازم وهو المطلوب
يوجب ابطال الملزوم وهو الدليل فلا تنافي بين المعارضة والمناقضة
ويصح تضمن المعارضة للمناقضة ويصح جعل المناقضة في ضمن
المعارضة والعبرة للمتضمِّن لا للمتضمَّن فلا يمتنع قبوله ومعارضة
خالصة اما المعارضة التي فيها مناقضة فالقلب وهو تغير التعليل
الى هيئة تخالف الهيئة التي كان عليها وهو اي القلب نوعان
احدهما قلب العلة حكما وقلب الحكم علة وهو اي هذا النوع من
القلب ماخوذ من قلب الاناء كقلب القصعة بان يجعل اعلاه
اسفل واسفله اعلاه وههنا الامر كذلك لانه لما جعل العلة التي هي
اصل فكان على من الحكم حكما والحكم لكونه تبعا لها فكان سفل منها علة



فقد جعل الاعلى اسفل وبالعكس وانما يصح هذا النوع من القلب

فيما يكون التعليل فيه بالحكم بان يجعل المستدل حكم الاصل علة لحكم

آخر فيه ثم عداه الى الفرع مثل قولهم اي اصحاب الشافعي الكفار جنس

يجلد بكرهم مائة اشار بذلك الى ان الكلام في الاحرار فيرجم ثيبهم

كاحرار المسلمين فلا يكون الاسلام من شرط الاحصان حتى لو زنى

الذمي الحر الثيب يرجم عندهم فجعلوا جلد المائة علة لوجوب الرجم

فقلنا الاحرار المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم لا انه

يرجم ثيبهم لانه يجلد بكرهم فجعلنا علته حكما وحكمه علة فهذا القلب

معارضة صورة من حيث انه تعليل بما يدل على خلاف حكم المعلل و

مناقضة معنى لان العلة لما صارت حكما في المقيس عليه خرج المقيس عليه

من كونه مقيسا عليه في الحكم المطلوب فبقي قياسه بلا مقيس عليه
وهو المراد من قوله فلما احتمل الانقلاب فسد الاصل وبطل القياس
اذ لم يبق الا قولهم الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم و
النوع الثاني من القلب قلب لسائل الوصف اي وصف المعلل شاهدا
على المعلل بعد ان كان شاهدا له اي للمعلل وهو اي النوع الثاني منه
ماخوذ من قلب الجراب اي من جعل باطن الشئ ظاهرا وظاهره باطنا
فانه اي الوصف كان ظهره اي الوصف اليك يا ايها المعلل والسائل
فصار وجهه اي الوصف اليك فالمخاطب ان كان هو المعلل فمعنى
قوله كان ظهره اليك يحاج عنك كمن تقدم ليخاصم عنك فصار
وجهه اليك يحاجك عن خصمك وان كان السائل كان معناه كان
معرضا عنك فصار مقبلا اليك فهذا النوع معارضة من حيث انه
تعليل يوجب خلاف ما اوجبه المعلل وفيها مناقضة لان الوصف
بشهادته بثبوت حكمه مرة وبانتفائه اخرى يكون متناقضا في نفسه
بمنزلة الشاهد الذي يشهد للمتخاصمين في حادثة واحدة الا انه
اي هذا النوع من القلب لا يكون اي لا يوجد الا بوصف زائد



على وصف المعلل فيه اي في وصف الموصوف تفسير للوصف الاول
وتقرير له لا انه تغيير له حتى يكون تعليق الحكم بعلة اخرى مثاله اي
ما يجري فيه هذا النوع قولهم اي اصحاب الشافعي في صوم رمضان
انه صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية كصوم القضاء فعلقوا وجوب
التعيين بوصف الفرضية فقلنا لما كان الصوم فرضا استغنى عن
تعيين النية بعد تعينه كصوم القضاء لكنه اي صوم القضاء انما
يتعين بعد الشروع فيه وهذا اي صوم رمضان يتعين قبل الشروع
لانتفاء غيره من سائر الصيام في ذلك الوقت فزيد في القلب بعد
تعينه وهو بيان لما ابهمه الخصم ففسرنا بهذه الزيادة ما تركه الخصم
تلبيسا علينا او التباسا عليه فكان قياس هذا الصوم بالقضاء بعد
الشروع وقد تقلب العلة من وجه اخر ويسمى قلب التسوية لوجود
معنى القلب فيه اذ السائل قد جعل الوصف بعد ما كان شاهدا عليه
شاهدا له في التفسير وهو ضعيف فاسد مثاله اي ما يتحقق فيه هذا

القلب قولهم اى اصحاب الشافعىؒ فى ان الشروع فى النفل من الصوم والصلوة

غير ملزم حتى لا يجب القضاء بافساده هذه اى العبادة من الصلوة

والصوم النفل عبادة لا يمضى فى فاسدها اى لا يجوز اتمامها والمضى

فيها بخلاف الحج فانه يجب بالشروع لان المضى يجب فيه بالفساد فتو

ان لا تلزم تلك العبادة بالشروع قبل الوضوء لما لم يلزم المضى فيه

لم يلزم بالشروع فيقال لهم لما كان اى الشان كذلك اى كما ذكرنا من

ان ما شرع فيه عبادة لا يمضى فى فاسدها فلا يلزم بالشروع وجب

ان يستوى فيه اى فيما شرع فيه من العبادة عمل النذر والشروع كما

استوى عملهما فى الوضوء باعتبار انه لا يمضى فى فاسده فان الشروع

لما لم يلزمه لم يلزمه النذر وهذا المعنى موجود فى المتنازع فيه

لانه لا يمضى فى فاسده ايضا فوجب استواؤهما فيه واذا ثبت

استواؤهما والنذر يلزم بالاجماع كان الشروع ملزما ايضا للاستواء

وهذا النوع من القلب ضعيف فاسد من وجوه القلب لانه اى

السائل لما جاء بحكم اخر ليس بمناقض للحكم الاول لان المستدل لم

ينف التسوية بل يدعى عدم اللزوم بالشروع والسائل يدعى التسوية

ذهبت المناقضة التي هي شرط صحة القلب فلم يكن دفعا لدعوى
المستدل فلا يقبل والقائلون به يقولون المنافاة بين الحكمين
بدليل منفصل كاف لصحة القلب وقد وجدت لان ثبوت المساواة
مستلزم لانتفاء دعواه ولان المقصود من الكلام معناه والسائل
وان علق حكم الاستواء بالوصف لكن المقصود من الاستواء في كل
موضع شئ اخر كما قال والاستواء مختلف في المعنى في الفرع والاصل
فان استواء النذر والشروع في الوضوء الذي هو الاصل باعتبار
عدم الالزام اذ لا اثر للنذر والشروع في ايجاب الوضوء واستواؤهما
في النفل الذي هو الفرع باعتبار الالزام والى هذا اشار بقوله ثبوة
اي هو ثبوة اي ثابت من وجه في الفرع وسقوط من وجه على التضاد
اي حال كونهما ثابتين على التضاد وذلك لاختلاف وكون حكم
الفرع ضد حكم الاصل مبطل للقياس لاستحالة تعدية حكم من الاصل
غير موجود فيه فان كون الشروع ملزما ليس بموجود
في الوضوء فكيف يثبت في الفرع بالقياس

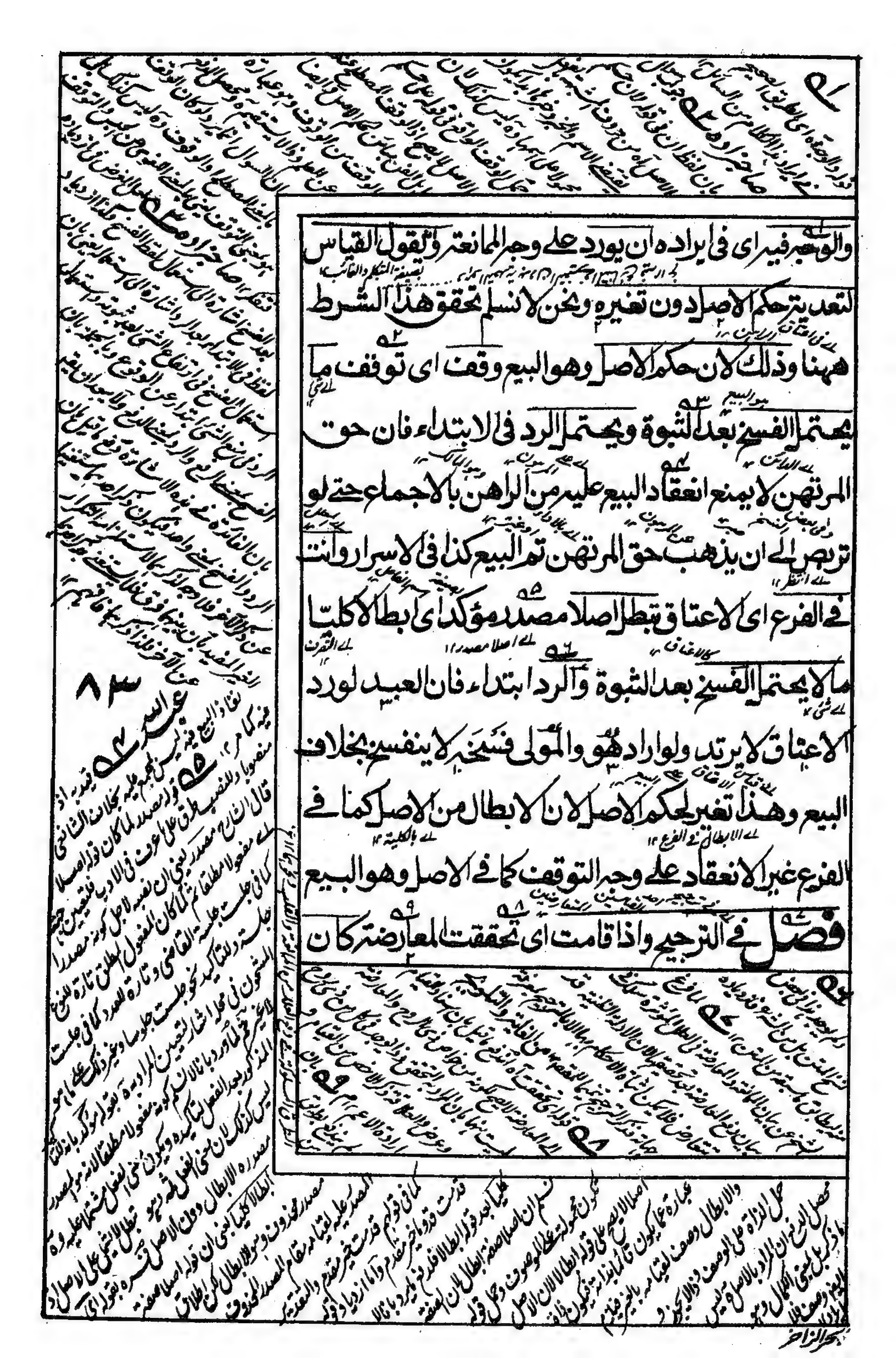
٨٠

وامّا المعارضة الخالصة عن المناقضة فنوعان احدهما معارضة
في حكم الفرع بان يذكر السائل علة اخرى توجب خلاف ما يوجبه
علة المستدل من غير زيادة وتغيير فتمحضت المقابلة وهو اي هذا
النوع صحيح لما فيه اثبات حكم مخالف للاول لعلة اخرى والنوع
الثاني معارضة في علة الاصل بان يذكر علة اخرى في المقيس عليه
لا توجد في الفرع ويسند الحكم اليها معارضا للمعلل في علة الاصل و
ذلك اي هذا النوع باطل لعدم حكمه اي حكم التعليل لان حكمه ليس
الا التعدية فاذا فرضت العلة الاخرى غير متعدية كان التعليل
بها خاليا عن الفائدة فيبطل المعارضة بها هذا اذا كانت تلك
العلة غير متعدية واما اذا كانت متعدية ففساد المعارضة لما
ذكره بقوله ولفساده اي التعليل لو افاد التعليل تعدية لانه
اي النوع الثاني من المعارضة لا اتصال له بموضع النزاع وهو حكم
الفرع الا من حيث انه اي الشان ينعدم بعدم تلك العلة التي ذكرها السائل

بدل تلك ۴

۸۱

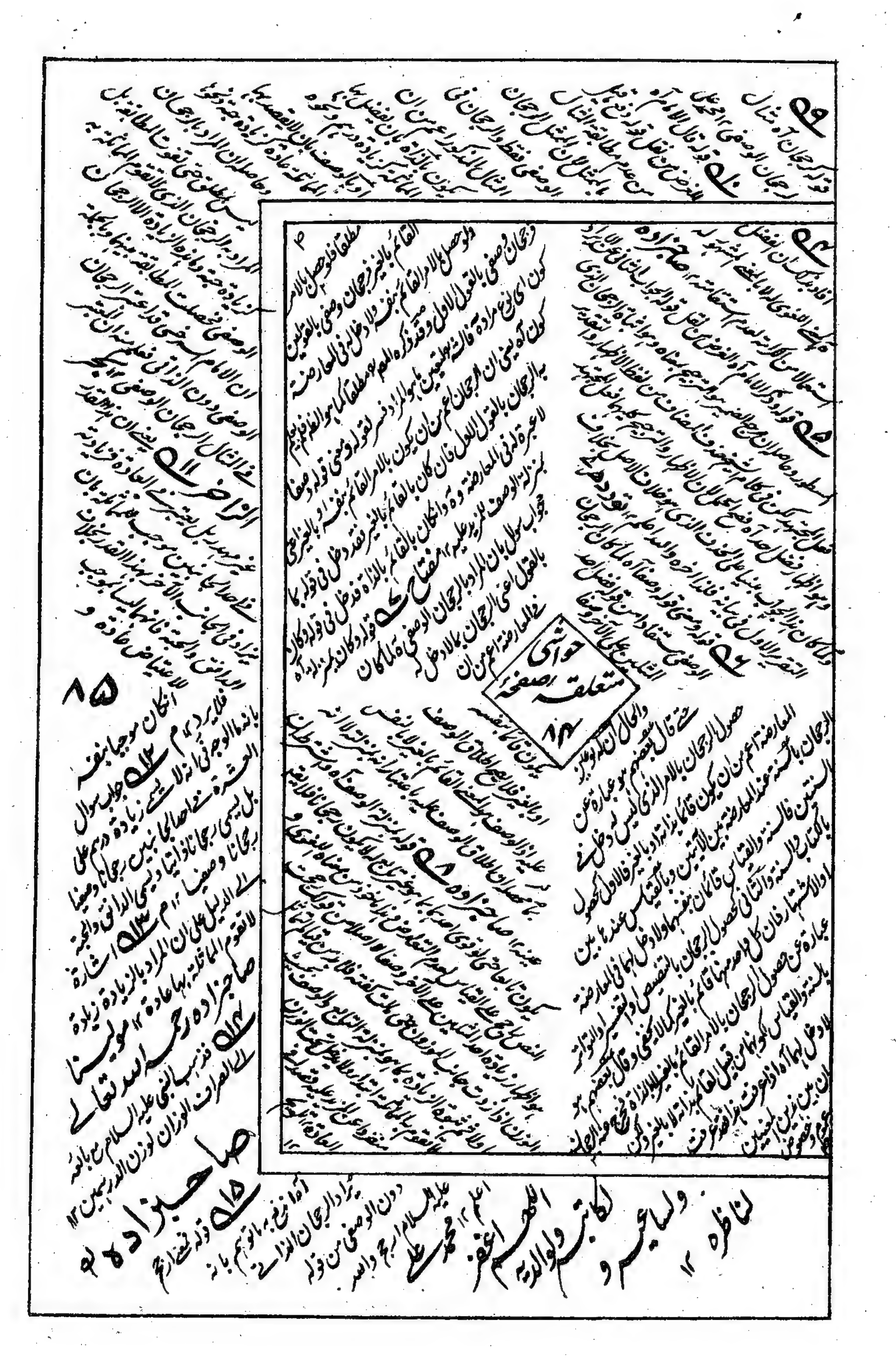
فيراى فى الفرع وعدم العلة لا يوجب عدم الحكم ولا يصلح دليلا على
عدم الحكم عند عدم حجة اخرى فكيف عند وجودها اذ الحكم يجوز
ان يثبت بعلل مختلفة وكل كلام صحيح فى الاصل اى فى نفسه يذكر على
سبيل المفارقة بالجملة صفة كلام واعلم ان المعارضة فى الاصل يسمى بالمفارقة
عند الجمهور كذا فى الشرح فاذكره على سبيل الممانعة المفارقة من
الايرادات الفاسدة التى لا يقبل من السائل فبنية المص بهذا الكلام
على ايرادها بطريق مقبول كقولهم اى اصحاب الشافعى فى اعتاق
الراهن اى الرهن اذا اعتق العبد المرهون نفذ عتقه عندنا وعند
الشافعى لا ينفذ اذا كان الراهن معسرا وله فى الموسر قولان ووجهه
انه اى الاعتاق تصرف يلاقى حق المرتهن بالابطال اى يبطل حقه
فى الرهن بدون رضائه فكان الاعتاق مردودا كالبيع اى كما اذا
باع الراهن المرهون بغير اذن المرتهن قالوا اى اهل الطرد من اصحابنا
ليس هذا اى الاعتاق كالبيع لانه اى البيع يحتمل الفسخ فيظهر اثر حق
المرتهن فى المنع من النفاذ بخلاف العتق فهذا فرق صحيح فى نفسه
فاسد لصدوره من السائل الذى ليس له ولاية الفرق فلا يقبل منه



والوجه فيه اى فى ايراده ان يورد على وجه الممانعة ويقول القياس
لتعدية حكم الاصل دون تغييره ونحن لا نسلم تحقق هذا الشرط
ههنا وذلك لان حكم الاصل وهو البيع وقف اى توقف ما
يحتمل الفسخ بعد الثبوت ويحتمل الرد فى الابتداء فان حق
المرتهن لا يمنع انعقاد البيع عليه من الراهن بالاجماع حتى لو
تربص الى ان يذهب حق المرتهن تم البيع كذا فى الاسرار وانت
فى الفرع اى الاعتاق تبطل اصلا مصدر مؤكد اى ابطالا كليا
ما لا يحتمل الفسخ بعد الثبوت والرد ابتداء فان العبد لو رد
الاعتاق لا يرتد ولو اراد هو والمولى فسخه لا ينفسخ بخلاف
البيع وهذا تغيير لحكم الاصل لان الابطال من الاصل كما فى
الفرع غير الانعقاد على وجه التوقف كما فى الاصل وهو البيع

فصل فى الترجيح واذا قامت اى تحققت المعارضة كان

السبيل فيه اى فى دفعها الترجيح فانها مالم تندفع لم يثبت دعوى
المعلل ولا يندفع ما دامت مساوية لدليل المعلل فى القوة وهو الضمير
يعود الى الترجيح الذى اريد به الحاصل بالمصدر وهذا عبارة
عن فضل اى زيادة احد المثلين على الآخر وصفا وذكر الامام
ابو زيد ان الترجيح اظهار الزيادة لاحد المثلين على الآخر وصفا
ومعنى قوله وصفا كون الترجيح بما لا عبرة له فى المعارضة
وكان بمنزلة الوصف للمزيد عليه لا بما يصلح ان يكون اصلا
بالذات ويقوم به المعارضة كرجحان كفتى الميزان فانه عبارة
عن زيادة بعد ثبوت المعادلة بينهما قال الامام السرخسى لا يسمى
زيادة درهم على العشرة فى احد الجانبين رجحانا لان المماثلة تقوم
به اصلا ونسمى زيادة الحبة ونحوها رجحانا لان المماثلة لا تقوم
بها عادة واخذوا هذا من قوله عليه السلام للوزان حين اشترى
سراويل بدرهمين اتزن وارجح فانا معاشر الانبياء هكذا فمعنى
ارجح زد عليه فضلا قليلا يكون تابعا بمنزلة الاوصاف كزيادة
الجودة لا قدرا يقصد بالوزن عادة للزوم الربوا فى قضاء الديون



حواشی متعلقہ صفحہ ۱۶

۸۵

صاحبزادہ



ولا يجوز اعتبارها هبة لبطلان هبة المشاع حتى قالوا اى عامة
الاصوليين الذاهبين الى ان الترجيح لا يقع بكثرة الادلة لان
الشيء انما يتقوى بصفة توجد في ذاته كعدالة الشاهدين لا
بانضمام مثله اليه ككون الشهود اربعة فان شهادة العدلين
راجحة على شهادة المستورين لظهور ما يؤكد معنى الصدق في
شهادتهما واما شهادة الاربع فغير راجحة على شهادة الاثنين
ان القياس الذي عارضه قياس اخر لا يترجح بموافقة قياس
اخر وكذلك الكتاب والحديث فلا يترجح اية بانضمام اخرى
اليها ولا السنة بانضمام اخرى اليها واعلم ان الترجيح انما
يقع بين الدليلين الظنيين لتفاوت الظنيين قوة بخلاف
المعلومين لعدم تفاوتهما قوة وان كانا متفاوتين جلاء وخفاء
ولذا قلنا اذا تعارض النصان القاطعان فلا سبيل الى الترجيح بل
الى النسخ او المصير الى دليل اخر او التوقف وانما يترجح البعض على
البعض من الدلائل لقوة فيه اى في ذلك البعض بان كان احدهما
مفسرا والاخر مجملا او احدهما مشهورا والاخر من الاحاد

ونقل عن بعض المشائخ ان النصين المتعارضين وان كان لا
يترجح واحد منهما بنص آخر لكنه يترجح بالقياس لان القياس
غير معتبر في مقابلة النص فكان بمنزلة الوصف للنص والاصح
ان احد النصين لا يترجح بالقياس لانه من جنس ما يصلح حجة
بنفسه بطريق الاصالة وان لم يكن حجة في هذا الموضع هذا ما
ذكره الشارح المحقق وذكر في التلويح انهم صرحوا بانه لا عبرة بكثرة
الادلة بل بقوتها حتى لو كان في جانب اية وفي الآخر ايتان او في
جانب حديث وفي الآخر حديثان لا تترك الآية الواحدة والحديث
الواحد بل يصار من الكتاب الى السنة ومن السنة الى القياس
اذ لا ترجيح بالكثرة ويلزم منه ترجيح الآية والسنة على الآيتين
فيما اذا كان الحديث موافقا للآية الواحدة وكذا ترجيح السنة
والقياس على الحديثين وهذا بعيد جدا لانه كان باعتبار
تقوى الآية بالسنة وتقوى السنة بالقياس فاذا جاز تقوى الدليل
بما هو دونه فلم لا يجوز تقويته بما هو مثله ثم قال وغاية ما يمكن
ان يقال ان الادنى يجوز ان يصير بمنزلة التابع للاقوى فيترجح



بخلاف المماثل او يقال ان القياس يعتبر متاخرا عن السنة والسنة
عن الكتاب والمتعارضان يتساقطان ويقع العمل بالمتاخر و
الى هذا يشير كلام شمس الائمة السرخسي ثم ان بين كلام الشارح
وما في التلويح تعارضا ظاهرا وذلك كما علمت من نقل الشارح
قول البعض ان النصين لا يترجح واحد منهما بنص اخر لكنه
يترجح بالقياس ومن القول الاصح انه لا يترجح بالقياس ايضا
لانه من جنس ما يصلح حجة بنفسه فعلم منه ان مرادهم بالمرجح ما
يكون تابعا ويكون خارجا عما يصلح حجة بنفسه لان الحجة بنفسه لا
يعتبر تابعا لحجة اخرى فعلى هذا لم يكن المصير من الكتاب الى السنة
جائز كما في التلويح وكذلك اى كما لا يترجح احد الدليلين بدليل اخر
لا يترجح صاحب الجراحات على صاحب جراحة واحدة حتى اذا جرح
رجل رجلا جراحة واحدة صالحة للقتل خطأ وجرحه اخر عشر جراحات
مثلا كذلك ايضا ومات من جميع الجراحات كان الدية عليهما نصفين
وتتحمل عنهما العاقلة ولا يجعل صاحب الجراحات كانه قتله وحده
حتى تكون جميع الدية عليه لان كل جراحة من جراحات صاحب



الجنایات المتعددۃ علۃ تامۃ تصلح معارضۃ لجراحۃ صاحب الجنایۃ
الواحدۃ فلم یصلح وصف الجنایۃ اخری ولا یقع بہا الترجیح وقد
علم مما ذکر سابقا ما بہ یترجح احد النصین علی الاخر والان شرع
فی بیان ما بہ یقع الترجیح فی القیاس فقال والذی یقع بہ
الترجیح فی القیاس علی وجہ الصحۃ اربعۃ الاول الترجیح بقوۃ الاثر
ای التاثیر بان کان احد القیاسین المؤثرین المتعارضین اقوی
تاثیرا من الاخر واما اذا لم یکن احدہما مؤثرا فلا یکون حجۃ فلا تعارض
فلا ترجیح وانما صح ہذا الترجیح لان الاثر ای التاثیر معنی فی الحجۃ
فان الوصف صار بہ حجۃ فمہما قوی ای الوصف کان الاحتجاج بہ
اولی بفضل فی وصف الحجۃ ای لزیادۃ فیہ علی مثال الاستحسان فی
معارضۃ القیاس فان القیاس وان کان مؤثرا یترجح علیہ الاستحسان
لزیادۃ قوۃ فیہ وکذا عکسہ والثانی الترجیح بقوۃ ثباتہ ای ثبات الوصف
المؤثر علی الحکم المشہود بہ ای یکون وصف احد القیاسین الزم

الحكم المتعلق به من وصف القياس الآخر كقولنا في مسح الراس انه مسح

فلا يسن تكراره فانه اثبت اي لانه زيادة ثباة في دلالة التخفيف اي

دلالة على التخفيف والتخفيف هو المشهود به من قولهم اي اصحاب

الشافعي انه اي المسح ركن في دلالة التكرار اي في دلالة على التكرار

فان الركنية وصف شامل لاركان الوضوء والصلوة فاركان الصلوة

بتمامها بالاكمال دون التكرار فلا توجب الركنية المطلقة التكرار

وتكرار السجدة ليس من باب التكميل بل كل سجدة ركن على حدة وقد

وجد في الوضوء ما هو متكرر وليس بركن مثل المضمضة فانفك

التكرار عن التكرار وجودا وعدما فاما اثر المسح في التخفيف فلازم

في كل ما لا يعقل تطهيرا كالتيمم ونحوه كمسح الخف ومسح الجبيرة

واحترز بقوله في كل ما لا يعقل تطهيرا عن الاستنجاء بغير الماء فانه

مسح قد ورد الشرع بالتكرار فيه لانه عقل فيه معنى التطهير اذ المقصود منه

ازالة النجاسة والتنقية والتكرار يؤثر فيها والثالث الترجيح بكثرة الاصول

بان يشهد لاحد الوصفين اصلان مثلا

وللآخر اصل واحد مثل وصف المسح في

مسئلة التثليث فانه لما شهد بصحة التيمم ومسح الخف ومسح
الجبيرة وغيرها لم يشهد بصحة وصف الركنية الا الغسل فترجح
عليه وهذه العلة باعتبار شهادة الاصول بصحتها صارت قوية في
نفسها فترجحت على الاخرى بها كما اشار اليه بقوله لان في كثرة
الاصول زيادة لزوم الحكم معه اى مع الوصف والاقسام الثلثة
راجعة الى معنى واحد وهو الترجيح بقوة تاثير الوصف الا ان
جهاتها مختلفة فان الترجيح بقوة التاثير بالنظر الى نفس الوصف
وبالثبات بالنظر الى الحكم وبكثرة الاصول بالنظر الى الاصل وهو في
الحقيقة ترجيح للوصف القوى على غير القوى لا الترجيح الاصل
على الاصل وقيل ان الفرق بين الثاني والثالث ان في الثاني اخذ
الترجيح من قوة الوصف وفي هذا القسم اخذ من نظائره كالتيمم و
نحوه وليس هذا كترجيح القياس بالقياس لان ذلك انما لا يجوز
بلعتبار ان كل قياس علة عليحدة وفيما نحن فيه القياس واحد

والمعنى واحد الا ان اصوله كثيرة والرابع الترجيح بالعدم اى عدم
الحكم عند عدمه اى الوصف فان الوصف الذى يوجد الحكم عند
وجوده ويعدم عند عدمه كان اولى من الذى لا ينعدم الحكم عند عدمه
وهو اى القسم الرابع اضعف من وجوه الترجيح حتى اذا عارضه قسم
من الاقسام المذكورة كان راجحا على هذا لان العدم لعدم كونه شيئا
لا يتعلق به حكم اى لا يوجب عدم العلة عدم الحكم ولا وجوده لانه ليس
بشئ فكيف يتعلق الرجحان بالعدم عند عدمه ولما كان مقتضى هذا
عدم صحة الترجيح به كما ذهب اليه البعض والتمسك بهذا فقال لدفعه
لكن الحكم اذا تعلق بوصف ثم عدم الحكم عند عدمه اى الوصف كان اوضح
لصحته حيث دار معه وجودا وعدما واذا تعارضا ضربا الترجيح فاما ان
يقع كل واحد من الترجيحين المتعارضين بمعنى راجع الى الذات
او لا والاخير اما الى الحال فقط او لا بل احدهما الى الحال و
الاخر الى الذات ففى الاولين يطلب الترجيح بقوة فى المعانى
ان امكن والا بقى التعارض وانقطع الترجيح وفى الاخير
كان الرجحان بمعنى راجع الى الذات احق منه اى من الترجيح

بمعنى راجع الى الحال لان الحال في حد ذاتها قائمة بالذات تابعة له
والتابع من حيث انه تابع وقائم بغيره له حكم العدم في حق نفسه لعدم
قيامه بنفسه فهو موجود من وجه دون وجه والذات موجودة من
كل وجه والتبع من حيث انه تبع لا يصلح مبطلا للاصل من حيث انه
اصل وعلى هذا الاصل وهو ان الترجيح بالذات اولى من الترجيح بالحال
قلنا في صوم رمضان انه يتادى بنية قبل انتصاف النهار الشرعي
لانه اي الصوم ركن واحد لا يتجزى صحة وفسادا يتعلق جوازه بالعزيمة
اي النية فاذا وجدت العزيمة في البعض دون البعض تعارضا
البعضان البعض الذي وجدت العزيمة فيه والذي لم توجد فيه
تعارض وجود العزيمة وعدمها فوجودها في البعض يوجب الجواز
في الكل وعدمها في البعض يوجب الفساد في الكل فرجحنا البعض الذي
وجدت العزيمة فيه بالكثرة

اى كثرة الاجزاء التى هى معنى راجع الى الذات وحكمنا بالصحة و

رجح الشافعى البعض الذى لم يوجد فيه العزيمة فحكم بالفساد احتياطا

فى باب العبادة فتعارض الترجيح الذاتى والترجيح الاحتياطى

فترجيحها اولى لانه اى الترجيح بالكثرة من باب الوجود اى الذات

فان الكثرة تحصل بانضمام الاجزاء وهى معنى راجع الى الذات ولم

يترجح بالفساد كما ترجح به الشافعى احتياطا فى باب العبادات فانه

اذا اجتمع فيها جهة صحة وجهة فساد ترجح جانب الفساد بالاتفاق

لانه دليل لقوله ولم يترجح والضمير يعود الى الترجيح بالفساد اى لان

الترجيح بالفساد ترجيح بمعنى فى الحال فان الفساد امر طار على الذات

من كل وجه فيكون من الاحوال والترجيح بالذات مقدم على الترجيح

بالحال وقال صاحب التوضيح ان الشافعى يرجح الفساد على الصحة

بوصف العبادة فان وصف العبادة يوجب الفساد وهى وصف

عارضى لان وصف العبادة الامساك عارض لانه من حيث الذات ليس

بعبادة بل صار عبادة بجعل الله تعالى وهو امر خارج عن الامساك

ونحن نرجح الصحيح على الفاسد بكون النية واقعة فى اكثر النهار

والترجيح بالكثرة ترجيح بالوصف الذاتي اذ المراد به وصف يقوم بالشيء
بحسب ذاته بالكثير او بحسب بعض اجزائه فالوصف العارضي ما
يقوم بالشيء بحسب امر خارج عنه ويمكن تطبيق المتن بهذا بان
يجعل الباء في قوله بالفساد زائدة ولا يجعل للسببية كما قال فخر الاسلام
بل يرجح الفساد احتياطا **فصل** ثم جملة ما يثبت بالحجج التي مر
ذكرها سابقا على القياس من الكتاب والسنة والاجماع شيئان
خبر لقوله جملة ولا يثبت هذان الشيئان بالقياس عند المص وعامة
المتاخرين بل هو مظهر للحكم وبين الشيئان بقوله الاحكام الشرعية
من الحل والحرمة والجواز والفساد ونحوها وما يتعلق به الاحكام
المشروعة كالعلل والاسباب والشروط ولما كان يرد على هذا
انه لا مناسبة بين الشيئين المذكورين والقياس فباي مناسبة
الحقت الاحكام وما يتعلق به الاحكام بهذا الباب اشار الى دفعه
بقوله وانما اي لا يصح التعليل للقياس

٩٥

إلا بعد معرفة هذه الجملة اي الاحكام وما يتعلق به لان الغرض
من القياس تعدية حكم معلوم ثابت بشرطه وسببه بوصف معلوم
ولا يتحقق ذلك الا بعد معرفة هذه الاشياء فالحقنا اي هذه
الجملة اي بيانها بهذا الباب اي باب القياس ليكون الالحاق
وسيلة الى المعرفة وهي اليسرى اي الى القياس هذا اذا كانت الصيغة
للمذكر اما اذا كانت للمؤنث فالضمير للمعرفة بعد احكام مصدر احكم
طريق التعليل ببيان اركانه وشرائطه وما يتعلق به وبعد ظرف
للالحاق والوسيلة وان كانت متقدمة على المطلوب لان كون
القياس اصلا ولو من وجه يقتضي تقدمه ليكون الاصول في صنف
واحد اما الاحكام المشروعة فانواع اربعة حقوق الله تعالى خالصة
وحقوق العباد خالصة منصوب على التمييز لحق الموجود الثابت

الذي لا ريب في وجوده ومنه السحر حق والعين حق والدين حق و
حق الله تعالى ما يتعلق به النفع العام للعالم فلا يختص به احد وينسب الى
الله تعالى تعظيما والا فهو متعال عن الانتفاع كحرمة الزنا يتعلق
بها عموم النفع من سلامة الانساب وصيانة النفس وارتفاع
السيف بين العشائر بسبب التنازع بين الزناة وحق العبد
ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير فان قلت حرمته ايضا
مما يتعلق به النفع العام وهو صيانة اموال الناس قلنا لم يشرع
لصيانة اموال كلهم والا لم يجز الانتفاع بمال الغير الا برضاء الكل
لتعلق حق الكل بحرمته والحال انه يجوز الانتفاع به برضاء ذلك
الغير المعين وهذا علامة كونه حقا له والاولى ان يقال كل شيء يطلب
به رعاية جانب كونه حقا له تعالى من حيث الامتثال لامره بلا رعاية
جانب العبد فهو حق الله تعالى خالصا وكل شيء يطلب به رعاية جانب العبد

من حيث جلب المنفعة ودفع المضرة بلا رعاية جانب الله تعالى فهو حق العبد
خالصة وكل شيء اشتمل على الامرين فهو ما اجتمع فيه الحقان كما قال

وما اجتمع فيه حقان وحق الله تعالى فيه غالب كحد القذف والدليل على
انه مشتمل على حق العبد انه شرع لصيانة عرضه دفعا للعار ولذا
يشترط فيه الدعوى لقبول الشهادة ولا يبطل بالتقادم وعلى حق
الله تعالى انه شرع زاجرا ولذا يسمى حدا والحدود شرعت زواجر صونا
للعالم عن الفساد الا ان حق الله تعالى فيه غالب ولذا لا يجري فيه
الارث ولا يسقط بالعفو وعند الشافعي حق العبد فيه غالب فيجري
الامران فيه

وما اجتمعا اي الحقان فيه وحق العبد فيه غالب
كالقصاص فانه مشتمل على صيانة النفس ولله تعالى فيها حق الاستعباد
كما ان للعبد فيها حق الاستمتاع ببقائها فكانت العقوبة الواجبة
بسببه مشتملة على صيانة الحقين لكن حق العبد فيه راجح لان
وجوبه بطريق المماثلة وهي تنبئ عن معنى الجبر بقدر الامكان وفيه
معنى المقابلة بالمحل من هذا الوجه وان كان يجب جزاء الفعل في
الاصل لا ضمان المحل حتى يقتل الجماعة بالواحد ولو كان ضمان المحل

كل وجه لم يقتل الجماعة بالواحد واجزية الافعال تجب حقا لله تعالى

وحقوق الله تعالى ثمانية انواع بحكم الاستقراء عبادات خالصة

كالايمان الذي هو اصل الطاعات اذ لا صحة لها بدونه وبعده

الصلوة التي هي عماد الدين ولهذا لم تخل عنها شريعة من الشرائع

شرعت شكر النعمة البدن وبعدها الزكوة التي تعلقت بنعمة

المال الذي هو دون النفس ونحوها كالصوم والحج والجهاد و

عقوبات كاملة تامة في كونها عقوبة لا يشوبها معنى آخر كالحدود

لوجوبها بجنايات لا يشوبها معنى الاباحة فاقتضت عقوبة

زاجرة حقا لله تعالى لان حرمتها حق تعالى وعقوبات قاصرة ولقصور

معنى العقوبة نسميها اجزية فرقا بين الكامل والقاصر وذلك مثل

حرمان الميراث بالقتل اذ لم يحصل به ألم ببدنه ولا نقصان في ماله

بل فيه حرمان عن تركة المقتول فكان عقوبة قاصرة ولهذا يثبت

بالقتل الخطاء ولو كان كاملا لم يثبت به كالقصاص واذ ليس في حرمانه

نفع المقتول المتعدى عليه كان حقا لله تعالى ولكونه عقوبة لا يثبت في

حق الصبي حتى لو قتل مورثه عمدا او خطأ لا يحرم عن الميراث عندنا

خلافا للشافعي لعدم كونه مخاطبا والخطر يثبت بالخطاب بخلاف

الخاطي العاقل البالغ لان الخطاب متوجه اليه الا انه رفع حكم الخطأ

في بعض المواضع تفضلا ولم يرفع في القتل تعظيما لامر الدم وبخلاف

ما اذا ارتد الصبي حيث يحرم عن الميراث مع انه لا يعاقب بنفسه

على الردة لان الحرمان ليس للردة بل لعدم الاهلية ولهذا لو اسلم يحرم

عن ميراث ابيه الكافر ولما كان الحرمان عقوبة بجزاء القتل اي المباشرة

بان يتصل فعله بالمقتول كما يشعر به ترتب الحكم على الفعل حيث قال

عليه السلام لا ميراث للقاتل لم يثبت الحرمان فيما اذا حفر بيرا في غير

ملكه فوقع فيها مورثه او شهد على مورثه بالقتل ثم رجع هو عن

شهادته وحقوق دائرة بين الامرين اي العبادة والعقوبة وهي

الكفارات اما كونها عبادة فلان الشرع امر المكلف بالاداء بنفسه

ولم يفوض اليه اداء شيء من العقوبات مع انها تتادى بما هو عبادة
محضة كالصوم وفيها معنى العقوبة لانها لم تجب الا جزية الافعال
ولذلك سميت كفارات بمعنى ساترات للذنوب وعبادة فيها
معنى المؤنة فعولة من قولك مانت القوم امانهم اذا تحملت مؤنتهم
اى ثقلهم وقيل مفعلة من الاون وهو الخراج والعدل لانه ثقل على
الانسان او من الاين وهو التعب حتى لا يشترط لها اى لهذه العبادة
وهذا القول تفريع على ان فيها معنى المؤنة كمال الاهلية المشروطة
فى العبادة الخالصة لقصور معنى العبادة فى هذا القسم وهى صدقة
الفطر فان كونها طهرة للصائم عن اللغو والرفث واشتراط النية
ونحوها فى ادائها جهة كونها عبادة ووجوبها على الانسان بسبب
راس الغير كالنفقة جهة كونها مؤنة ولهذا وجبت على الصبى والمجنون
الغنيين عند ابى حنيفة وابى يوسف لكن لما كانت جهات العبادات
فيها كثيرة مثل تسميتها صدقة الفطر واعتبار صفة الغنى و
تعلق وجوبه بالوقت ووجوب صرفه الى مصارف
الزكوة ونحو ذلك كان

معنى العبادة فيهما راجحا ولهذا قال محمد انهما لا تجب على الصبي والمجنون
اعتبارا لجانب العبادة الراجحة ومؤنة فيها معنى القربة اي العبادة
وهو العشر فان سببه الارض النامية بحقيقة الخارج فباعتبار
تعلقه بالارض كان مؤنة وباعتبار تعلقه بالنماء وباعتبار ان
مصرفه مصرف الزكوة كان عبادة لان الارض اصل والنماء وصف
تابع وكذا المحل اي المصرف شرط والشرط تابع فكان معنى المؤنة اصلا
فيه ولهذا اي ولان فيه معنى العبادة لا يبتدأ اي لا يوضع العشر
ابتداء على الكافر بسبب ارضه لان معنى العبادة يمنع وضعه على
من ليس باهلها وجاز البقاء اي بقاء العشر عليه اي الكافر عند محمد
حتى لو ملك ذمي ارضا عشرية تبقى عشرية عنده كما كانت لان الاصل
فيه المؤنة للارض كالخراج فيكون الكافر اهلا له لانه من اهل المؤنة
وعند ابي يوسف يضاعف العشر لان الكفر ينافي القربة فلا بد من

تغير العشر والتضعيف تغير للوصف فقط فيكون اسهل من ابطال

العشر ووضع الخراج لما فيه من تغير الاصل والوصف جميعا والتضعيف

في حق الكافر مشروع في الجملة كصدقات بني تغلب وكما يمر به الذمي

على العاشر وعند ابي حنيفة ينقلب خراجا لان العشر لم تشرع الا بوصف

القربة والكفر ينافيها والتضعيف امر ثبت بالاجماع على خلاف

القياس في قوم معين ومؤنة فيها معنى العقوبة وهو الخراج لان

الله تعالى حكم ببقاء هذا العالم الى وقت معلوم وسبب بقائه الارض

لخروج القوت منها فاوجب العشر والخراج عمارة وبقاء لها وبقاؤها

بحماية المسلمين لانهم يصونونها عن الاعداء فوجب الخراج للمقاتلة

كفاية لهم والعشر للمحتاجين لانهم يصونونها بالدعاء فكان الصرف

اليهم صرفا الى الارض وانفاقا عليها معنى وهو معنى المؤنة ثم ان في

العشر معنى العبادة لما مر كرامة للمسلمين وفي الخراج معنى العقوبة اهانة

وليس له سبب محرم

الكافرين لانه متعلق بالارض بصفة التمكن من طلب النماء بالزراعة
والاشتغال بالزراعة مع الاعراض عن الاسلام من صنيع الكفار وعادتهم
فيصلح سببا للعقوبة بخلاف العشر ووضع الخراج على الاراضي منزلة
متضمنة لمعنى العقوبة كوضع الجزية على الرؤس لقوله عليه السلام حين
رأى آلة الزراعة في دار قوم مادخل هذا بيت قوم الا ذلوا لأن
الارض بها اصل والتمكن من الزراعة وصف فيكون الخراج مؤنة
فيها معنى العقوبة ولذلك اى لان الخراج يتضمن معنى العقوبة و
الذل لا يبتدئ الخراج على المسلم حتى لو اسلم اهل بلدة طوعا وقسمت
الاراضي بين المسلمين لم يوضع الخراج على اراضيهم وجاز البقاء
اى بقاء الخراج عليه اى المسلم حتى لو اشترى مسلم من كافر ارض خراج
او اسلم الكافر وله ارض خراج يؤخذ الخراج منه دون العشر لان الخراج
لما تردد بين العقوبة الغير اللائقة بالمسلم وبين المؤنة اللائقة به
لم يصح ابطاله بالشك ولان الاسلام ينافي العقوبة من حيث انه
سبب العزة والكرامة فلا يصلح سببا للهوان الذي هو عقوبة ولا
ينافيها من حيث انه شرعت العقوبة المحضة في حق المسلم كالحدود

والقصاص فقلنا لا يبتدأ الخراج على المسلم عملا بالوجه الاول وجاز

بقاؤه عملا بالوجه الثاني اذ البقاء اسهل من الابتداء واما الكفر فينافي

القربة فلا يمكن ايجاب العشر على الكافر ابتداء وبقاء عند الشيخين

وحق قائم بنفسه اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة عبد يؤدّيه

بطريق الطاعة او بغيرها وهو خمس الغنائم والمعادن فانه اي الخمس

حق وجب اي ثبت لله تعالى لا حق لغيره فيه حال كونه ثابتا بنفسه

من غير تعلقه بذمة المكلف بناء على ان الجهاد حقه تعالى فصار المصاب

به اي الذي اصيب بالجهاد حقا له اي لله تعالى العظيم كله كما قال

الله تعالى ويسئلونك عن الانفال قل الانفال لله

وللرسول لكنه تعالى اوجب اي اثبت اربعة اخماسه اي المصاب
للغانمين منه بطريق المنة عليهم منه تعالى من غير ان يستحقوها
بالجهاد لان العبد يعمل لمولاه لا يستحق عليه شيئا فلم يكن الخمس
حقا لزمنا اداؤه طاعة له بل هو اي الخمس حق استبقاه الله تعالى لنفسه
فيتولى السلطان الذي هو نائب الشرع اخذه وقسمته ولهذا اي
لان المصاب حق ثابت بنفسه ولم يجب علينا بطريق الطاعة جوزنا
صرفه اي الخمس الى من استحق اربعة اخماسه من الغانمين عند حاجتهم
بخلاف الزكوة والصدقات مما وجبت بطريق الطاعة فانها لا ترد
الى ملاكها بعد الاخذ منهم وحل لبني هاشم عطف على جوزنا لانه
اي الخمس على هذا التحقيق وهو انه حق ثابت بنفسه من غير ان
يلزمنا اداؤه لم يصر من الاوساخ لان المال انما يصير وسخا بصيرورته
آلة لاداء الواجب ومحلا لانتقال الآثام التي هي بمنزلة الدرن في البدن
وحقوق العباد خالصة اكثر من ان يحصى نحو ضمان الدية وضمان



التلف والمغصوب وملك المبيع والثمن وملك الطلاق والنكاح
وغير ذلك واما القسم الثاني من التقسيم المذكور في اول الفصل و
هو ما يتعلق به الاحكام المشروعة فاربعة السبب والعلة والشرط
والعلامة السبب لغة اسم لما يتوصل به الى المقصود ومنه سمي الطريق
والباب سببا وهو في الشريعة ما اشار اليه بقوله اما السبب الحقيقي
احترز به عن السبب المجازي كالوقت والشهر والبيت وسائر ما ذكر
في فصل بيان اسباب الشرائع كما يظهر من قوله فما يكون طريقا
للوصول الى الحكم احترز به عن العلامة لانها ليست بطريق اليه بل
هي دالة على الطريق من غير ان يضاف اليه وجوب احترز به عن العلة
ولا وجود احترز به عن الشرط ولا يعقل فيه معاني العلل اي لا يوجد له
تاثير في الحكم بواسطة او بغير واسطة واحترز به عن السبب الذي له
شبهة العلة وعن السبب الذي فيه معنى العلة ثم اشار لما توهم منه
ان لا يكون هناك علة اصلا دفعه بقوله لكنه يتخلل بينه اي السبب



وبين الحكم علة صفتها ان لا تضاف الى السبب فهذا هو السبب الحقيقي
عند المصـ وفخر الاسلام واتباعهما وذلك اي السبب الحقيقي مثل دلالة
السارق اضافة المصدر الى المفعول على مال انسان ليسرقه فالدلالة
لكونها سببا محضا اذ هي طريق الوصول الى المقصود وقد تخلل بينها
وبينه علة غير مضافة الى السبب وهو الفعل الذي يباشره المدلول
باختياره لم يضمن بها الدال شيئا ودلالة المحرم انسانا على صيد انما
يوجب الضمان لان الامن الملتزم بالاحرام يزول بالدلالة فان
الامن بعده عن اعين الناس وقد زال بالدلالة وايجاب الضمان
على الساعي الى السلطان الجائر مع كونه سببا محضا على ما ذهب اليه
بعض المشائخ بغلبة السعاة مخالف للاصول ولكن لو رأى القاضي
تضمين السعاة لم ذلك لان الموضع موضع الاجتهاد فان اضيفت
العلة الى السبب صار للسبب حكم العلة حتى اضيف الحكم اليه وذلك

السبب الذي له حكم العلة مثل قود الدابة وسوقها وهو اي كل واحد
من القود والسوق سبب لما يتلف بها اي بالدابة اي بوطيها لانه
طريق الوصول الى الاتلاف غير موضوع له وقد تخلل بينه وبين الحكم
فعل الدابة لكنه اي كل واحد ليس بمجرد السبب بل سبب فيه معنى العلة
لان السوق والقود يحملان الدابة على الذهاب كرها ففعلها مضاف
الى المكره فيما يرجع الى بدل المحل فاما فيما يرجع الى جزاء المباشرة فلا حتى
لا يحرم عن الميراث فاما اليمين بالله تعالى فسمى سببا للكفارة مجازا
وكذلك اي مثل اليمين بالله تعالى اليمين بغيره تعالى وهو تعليق الطلاق و
العتاق بالشرط فانه سمى سببا للجزاء مجازا ايضا لا انهما سببان حقيقة
لان ادنى درجات السبب ان يكون طريقا الى وصول الحكم واليمين
مطلقا ليست كذلك فانها تنعقد لغرض البر وهو يتحقق المحلوف عليه
فعلا او تركا وذلك اي البر والذي عقد اليمين له قط لا يكون

طريقا للكفارة ولا للجزاء نشر على ترتيب اللف وذلك لان الحنث
الموجب للكفارة او الجزاء يمنع البر فكيف يكون طريقا للبر وانما
قال ادنى درجات السبب ذلك لان السبب قد يكون علة او في
معناها ففيه مع كونه طريقا نوع تاثير فعدم وجوده ههنا ظاهر
وان كانت السببية الحقيقية لا توجد في هذين القسمين كما علمت
لكنه اى المذكور من اليمين والتعليق يحتمل ان يؤول اى يفضى اليه
اى الحكم تسمى سببا مجازا باعتبار ما يؤول اليه وهذا البيان عندنا
وعند الشافعي جعله اى المذكور من اليمين والتعليق سببا هو في
معنى العلة فانه الموجب للامرين المذكورين عند وجود الشرط والحنث
فكانا سببين في الحال لا علة لتاخر الحكم لكن كل واحد في معنى العلة
لانه المؤثر عند احدهما وقد مر بالتفصيل وعندنا لهذا المجاز اى تسمية

المعلق بالشرط سببا لها شبهة الحقيقة اي حصة حقيقة السببية حكما

اي من حيث الحكم خلاف للزفر ويتبين ذلك الخلاف في مسئلة

التنجيز وهو التعجيل بالطلاق بعد التعليق به مثلا هل يبطل التنجيز

التعليق ام لا فعنده لا لانه ليس للمعلق شبهة السببية بوجه اذ لابد

للسبب وشبهته من محل ينعقد فيه كالسبب الحسي والتعليق يحلو

بين المعلق والمحل يقطع السببية بالكلية كالترس اذا حال بين الرامي و

المرمي اليه فلا يحتاج الى المحل بل يكفيه احتمال حدوث المحلية وهو ثابت

لاحتمال عودها اليه بعد زوج اخر وهو في الحلف اليمين ومحلها ذمة الحالف

فيبقى ببقائها ولا يبطل بتنجيز الثلث وعندنا يبطل اي يبطل التنجيز

التعليق حتى لو عادت المطلقة بالثلث اليه بعد زوج اخر ثم وجد

الشرط لا يقع شئ لان اليمين مطلقا شرعت للبر البر تحقيق المحلوف عليه

من الفعل او الترك فلم يكن بد من ان يصير البر مضمونا بالجزاء



على معنى انه لو فات البر يلزم الجزاء في اليمين بغير الله تعالى والكفارة
في اليمين بالله تعالى واذا صار البر مضمونا بالجزاء في اليمين بغير الله تعالى
فصار لما ضمن به البر للحال شبهة الوجوب الضمير المجرور راجع الى
الموصول والباء للسببية والبر فاعل ضمن واللام في للحال بمعنى في
والوجوب بمعنى الايجاب اي صار للشيء الذي ضمن البر بسببه و
هو التعليق شبهة كونه ايجابا للجزاء في الحال فصار كأن قوله انت
طالق ان فعلت كذا ايجاب للطلاق في الحال والاظهر ان الباء صلة
الضمان والمراد بالوجوب الثبوت اي صار لما ضمن به البر وهو الطلاق
والعتاق ونحوهما شبهة الثبوت في الحال قبل فوات البر كذا في الشرح
كالمغصوب مضمون بالقيمة على معنى انه تلزمه القيمة عند فوات

المغصوب فيكون للغصب حال قيام العين اي المغصوب اشبهة
ايجاب القيمة حتى صح الابراء عن القيمة والرهن والكفالة بها حتى
وجب على الكفيل رد العين حال بقائها ودفع القيمة حال هلاكها ولو
لم يكن لها شبهة ثبوة بوجه لما صحت هذه الاحكام كما لا يصح قبل
الغصب واذا كان الامر كذلك اي ثبوة شبهة السببية للمعلق قبل
وجود الشرط لم تبق الشبهة اي شبهة السببية الا في محل اي السبب
كالحقيقة اي حقيقة السبب لا يستغني عن المحل لان شبهة الشئ
لا يثبت فيما لا يثبت فيه حقيقته لان الشبهة دلالة الدليل مع تخلف
المدلول للمانع ولا يدل دليل على ثبوة شئ في غير محل الا ترى ان شبهة
النكاح لا يثبت في الرجال وشبهة البيع لا يثبت في الحر والميتة فاذا
فات المحل بالتنجيز بطل التعليق لان التعليق يثبت بصفة وهي
ان يكون للمعلق شبهة الوجوب قبل وجود الشرط فاذا بطلت تلك
الشبهة لفوات المحل لم يبق التعليق لان الشئ اذا ثبت بصفة في الشرع

لا يبقى بدون تلك الصفة بخلاف تعليق الطلاق بالملك جواب عن
قوله فرع من ان بقاء التعليق لا يحتاج الى بقاء المحل فانه لو قال
للمطلقة بالثلث ان تزوجتك فانت طالق صح فلما صح ابتداء
التعليق بدون المحل فلان يبقى بدونه اولى وتقرير الجواب ان بين
المسئلتين فرقا فانه يصح التعليق في مطلقة الثلث وان عدم المحل
لان ذلك الشرط وهو النكاح الذي علق به الطلاق في حكم
العلل لان ملك الطلاق يستفاد بالنكاح فكان بمنزلة علة العلة
له فكان له شبهة العلة وتعلق الحكم بحقيقة العلة يبطل حقيقة
الايجاب لعدم الفائدة حتى لو قال لعبده ان اعتقتك فانت حر كان
باطلا فالتعليق بشبهة العلة يبطل شبهة الايجاب اعتبارا للشبهة
بالحقيقة ولا يبطل اصل التعليق لان الشبهة لا تقاوم الحقيقة فصار
ذلك اي كون هذا الشرط في حكم العلل معارضا لهذه الشبهة السابقة
عليه اي على تحقق الشرط يعني ان اصل التعليق يقتضي شبهة وقوع
الجزاء وكون الشرط في معنى العلة يقتضي عدم ثبوتها فتعارضا
فسقط تحقق الشبهة فلم يشترط قيام المحل بل يبقى التعليق مطلقا

مجردا عن الشبهة ومحلية الحالف لانه يمين محضة فيبقى لبقائها

واما العلة فهي في اللغة اسم للعارض ومنه تسمية المرض بالعلة وفي

الشرع ما اشار اليه بقوله فهي في الشريعة عبارة عما يضاف اليه وجوب

الحكم اي ثبوته اي يكون وجوب الحكم بوجوده بخلاف الشرط فان

وجوده يكون عند وجوده ولا يكون بوجوده كالطلاق المعلق بالدخول

مثلا يوجد بقوله انت طالق واما الدخول الذي هو شرط فيوجد

عنده الطلاق لا به فيكون هذا القيد احترازا عن الشرط ابتداء

احترازا به عن السبب والعلامة وعلة العلة فان المراد بالثبوت ابتداء الثبوت

بلا واسطة وبهذه الامور لا يثبت الحكم بلا واسطة ثم ان العمدة هي

الاضافة بلا واسطة حتى ان الاضافة بلا واسطة لا ينافي ثبوت

الواسطة في الواقع فانه يقال قتل فلان بالرمي مع تحقق

الواسطة واعلم ان لفظ العلة

يطلق على معان بحسب الاشتراك او المجاز في البعض على ما اختاره
فخر الاسلام فقسموا ما يطلق عليه اسم العلة الى سبعة اقسام وتوضيحه
انهم اعتبروا في حقيقة العلة ثلثة امور كونها موضوعة لموجبها و
اضافة الحكم الموجب اليها وتاثيرها فيه وحصوله معها بلا معيتها زمانية
وسموها بالاعتبار الاول العلة اسما لان اسم العلة في الشريعة عبارة
عما يضاف اليه وجود الحكم على ما عرفت فاذا وجد الايجاب والاضافة
في الشيء استحق ان يطلق عليه اسم العلة وبالثاني لعلة معنى لان العلة
علة لمعنى التاثير وهو موجود ههنا وبالثالث لعلة حكما لان حكم
العلة ولازمها استصحاب الحكم ما لم يمنع عنه مانع وهو متحقق ههنا
فباعتبار حصول الامور الثلثة اعنى العلة اسما ومعنى وحكما كلها او
بعضها يصير الاقسام سبعة لانه ان اجتمع الكل فواحد والا فان اجتمع
اثنان فثلثة وان لم يجتمع بل يوجد واحد فثلثة ايضا وقد جعل فخر الاسلام
الاقسام السبعة هكذا العلة اسما ومعنى وحكما والعلة اسما فقط والعلة
اسما وحكما فقط والعلة التي تشبه الاسباب



والوصف الذي يشبه العلل والعلة معنى وحكما لا اسما والعلة اسما ومعنى
لا حكما واهمل التصريح بالعلة معنى فقط وبالعلة حكما فقط لكن هذه
الاقسام داخلة فيما ذكرنا من الاقسام لان العلة التي لها شبه بالاسباب
غير خارجة عنها لانها اما علة اسما ومعنى كالايجاب المضاف كما سياتي
او علة معنى لا اسما وحكما كعلة العلة لكن باعتبار شبهه بالاسباب
الذي قد يخلو القسمان اعني العلة اسما ومعنى فقط والعلة معنى فقط عنه
يجوز ان يجعل قسما اخر وذلك اي ما يضاف اليه الخ مثل البيع للملك
والنكاح للحل والقتل للقصاص فان كل واحد يثبت بكل واحد منهم
ابتداء بلا واسطة وليس من صفة العلة الحقيقية وهي التي اجتمع فيها
الامور المذكورة تقدمها على الحكم زمانا وان وجد تاخره بالواجب
اقترانهما اي العلة والحكم معا زمانا وهذا مذهب المحققين وهو اشارة
الى رد ما قال البعض من ابي بكر محمد بن الفضل وغيره من ان العلل الشرعية

يجوز تراخي الحكم عنها وذلك اى وجوب اقترانهما كاقتران
الاستطاعة مع الفعل عندنا اى عند اهل السنة والجماعة فيلزم ان
يكون الحكم كذلك فى جميع العلل عند من التزم مذهبهم وجعل الشارح
المحقق قوله عندنا متعلقا بقوله بل الواجب اى الواجب عندنا كذلك
كما ان الواجب فى الاستطاعة والفعل الاقتران عند جميع اهل
السنة فاذا تراخي الحكم عن العلة لمانع كما فى البيع الموقوف بان باع
مال الغير بدون اذنه والبيع بشرط الخيار كان الذى تراخي حكمه علة
اسما ومعنى لا حكما لانفكاكه عنه ودلالة كونه اى الذى تراخي حكمه
او كل واحد من البيعين علة لا سببا كما يتوهم العكس من التاخير ان
المانع للحكم وهو حق المالك والخيار اذا زال وجب الحكم به اى ثبت
الحكم للمشتري بالذى تراخي حكمه او بواحد من البيعين من الاصل
اى من اول الامر لا بارتفاع المانع حتى يستحق اى المبيع المشتري بزوائده
المتصلة والمنفصلة جميعا فثبت ما ادعيناه وكذلك اى مثل ما ذكر من
البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار عقد الاجارة فانها علة لملك المنفعة
والاجرة لوضعه له والحكم يضاف اليه فيكون علة اسما ولتاثيره فى

در صفحه ۱۱۸ سطر ۷ باید

قوله ورد الامر جواب سوال بانه لما لم يقتض الشرع الحكم عن محل ... [illegible]

قوله اى كالنقاوة ... [illegible] ... المشتري ... [illegible]

... بالاجارة ... الاخبار ... الاشارة ... [illegible]

كما قال كما في البيع الموقوف ... [illegible]

حاشيه مولانا نور محمد ... [illegible]

حواشی متعلقه صفحه ۱۱۸

العلة وبنا يرجع الى العقول ... [illegible] ... فاذا تراخى الحكم المانع ... [illegible]

انما انكر التخصيص ... تخصيص العلة ... [illegible]

... والامر بخلافه ۱۲ غاية التحقيق

قوله بان باع ... فى البيع الموقوف ... [illegible]

قوله ... اى نفاذ البيع ... الاشارة ... [illegible]

... حاشيه ... [illegible] ... بين اسم الاشارة والمشار اليه ... لان كذلك من اسماء الاشارة ... والمذكور فيما تقدم ... الموقوف والبيع بشرط الخيار ... [illegible]

۱۱۹

فهم سمع ونظر لوالديه ولمن لكاتبه والمصحح اللهم اغفر ... [illegible]

اثبات الحكم الملك يكون علة معنى لا حكما لعدم حصول المعلول
لانه وارد على المنافع المعدومة التي توجد في مدة الاجارة والمعدوم
ليس بمحل للملك ولهذا اي لكونه علة اسما ومعنى صح تعجيل الاجرة
قبل الوجوب وصح اشتراط التعجيل كما صح اداء الزكوة قبل الحول واداء
الصوم من المسافر لوجود العلة اسما ومعنى فهذا التفريع لبيان كونه
علة ومن التشبيه شبه الاسباب لما فيه اي في عقد الاجارة من
معنى الاضافة الى وقت مستقبل لانه وان صح في الحال باضافته الى
العين التي هي محل المنفعة لكنه في حق ملك المنفعة بمنزلة المضاف الى
زمان وجودها حتى كانه ينعقد وقت وجود المنفعة ليقترن الانعقاد
بالاستيفاء واضافة الانعقاد الى زمان سيوجد يوجب عدم العلية
في الحال وكون الايجاب والقبول مفضيا الى الحكم بواسطة انعقادهما

فحق الحكم عند وجود المنفعة يورث المشابهة بالاسباب وهذا
بخلاف البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار فان انعقادهما في الحال
لقيام المعقود عليه حالة العقد فلم يحتج فيهما الى اثباة معنى الاضافة
فلم يثبت لهما شبه بالاسباب فاسند الحكم فيهما الى زمان الايجاب
وفيما نحن فيه اقتصر على زمان وجود المنفعة حتى لا يسند حكمه
اى عقد الاجارة الى وقت العقد لان اقامة العين مقام المنفعة
في حق صحة الايجاب دون الحكم بل العقد في حق المعقود عليه بمنزلة
المضاف الى معدوم سيوجد وكذلك اى مثل عقد الاجارة كل ايجاب
مضاف الى وقت كالطلاق المضاف الى وقت فانه علة اسما لكونه
موضوعا للحكم المضاف اليه ومعنى لتاثيره فيه لا حكما لتاخره عنه
الى الزمان المضاف اليه لكنه يشبه الاسباب فلو اضيف النذر بالصوم
الى وقت يجوز تعجيله وهذا عندهما خلافا لمحمد وزفر وكذلك
اى مثل كل ايجاب الخ نصاب الزكوة فانه عندنا في اول الحول علة اسما
لانه اى النصاب وضع له اى لايجاب الزكوة شرعا لاضافة الزكوة
اليه ومعنى لكونه اى النصاب مؤثرا في حكمه وهو الوجوب

لان الغناء يوجب المواساة اي الاحسان الى الفقير وليس بعلة حكما
لتاخر وجوب الزكوة عنه كما يرشد اليه قوله لكنه اي النصاب جعل
علة بصفة النماء فتراخى الحكم الى زمان وجود النماء واقيم الحول مقامه
ليكون ممكنا من الاستنماء فلما تراخى حكمه اي حكم النصاب وهو
الوجوب الى حولان الحول اشبه النصاب قبل وجود صفة النماء الى
حولان الحول الاسباب لما ذكره بقوله الا ترى انه اي الشان انما
يتراخى حكمه عن اصل النصاب الى ما ليس بحادث به اي بالنصاب
وهو النماء فان النماء الحقيقي وهو اللبن والنسل والسمن في السائمة
وزيادة المال في التجارة والنماء الحكمي وهو حولان الحول لا يثبتان
بالنصاب بل الاول بالسوم والسفاد والثاني بكثرة رغبات الناس و
تغير الاسعار الحادث بخلق الله تعالى واذا لم يكن النماء حادثا بالنصاب
وقد تعلق الحكم بالنماء تاكد الانفصال بين النصاب والحكم
فقوي شبهه بالسبب وبقوله الى ما ليس بحادث به احتراز عن
مثل الرمي فانه علة للجرح وان توقف على وصوله الى المرمى اليه
الا ان الواسطة ههنا حادثة بالرمي فلم يثبت له شبهة بالاسباب

في حق الحكم والى ما هو شبيه بالعلة عطف على الى ما ليس بحادث

بل توضيح لكون النصاب مشابها بالاسباب بوجه آخر وحاصله

ان الحكم تراخى الى النماء الشبيه بالعلة وليس بعلة حقيقة حتى لو

كان كذلك كان النصاب سببا محضا اما مشابهته بالعلة فلان

النماء الذي هو فضل على الغنى يوجب المواساة كاصل الغنى و

يثبت به اليسر فكان له اثر في وجوب الزكوة واما ان النماء ليس بعلة

حقيقة فلما سيتضح لك من قوله ولما كان الحكم متراخيا الى وصف

قائم بالمال لا يستقل بنفسه ويظهر منه ان النماء لا يصلح ان يكون

تمام العلة بل تمام العلة هو المال النامي اشبه النصاب العلل اذ لو

لم يكن الحكم متراخيا كان النصاب علة من غير مشابهة ولو كان

متراخيا الى ما هو علة حقيقة لكان النصاب سببا حقيقيا اذ السبب

الحقيقي ان يتراخى الحكم عنه الى ما هو مستقل بنفسه غير مضاف

الى السبب فعلم منه انه اذا تراخى الحكم الى ما هو شبيه بالعلل كان

له شبهة بالاسباب اعتبارا للشبهة بالحقيقة كما عرفت وعلم مما

ذكر مشابهته بالعلل ايضا وكان هذا الشبه اي شبه العلة غالبا لان

النصاب صار اى شبه العلة له من جهة نفسه وشبه السبب من جهة
توقف الحكم على النماء الذى هو وصف تابع له كما قال والنماء وصف
تابع له فيترجح الشبه الذى يثبت له من جهة نفسه لاصالته على
الشبه الذى يثبت لجهة وصف وسيظهر لك فائدة هذه المقدمة
ومن حكمه اى حكم النصاب الذى بيّنا انه علة يشبه الاسباب انه
اى الشان لا يظهر وجوب الزكوة فى اول الحول قطعا النفى ناظر الى القيد
وهو قطعا اى لا يظهر الوجوب بطريق القطع بل بطريق الجواز
وان وجد اصل العلة لفوات الوصف بخلاف ما ذكرنا من البيوع
فان العلة بركنها ووصفها موجودة ثمه الا ان حق المالك فى التعليق
بالشرط يمنع ان ثبوت الحكم فعند زوال المانع يثبت الحكم من اول الايجاب
كما عرفت ولما اشبه النصاب العلل وكان ذلك اى شبه العلل فيه اصلا
كان الوجوب اى وجوب الزكوة ثابتا من الاصل فى التقدير لان النماء
القيام بالنصاب متى يثبت يسند الى اصل النصاب وصار من اول
الحول متصفا بانه حولى كرجل يعيش مائة سنة يكون الموصوف
بهذا البقاء هو ذلك الوليد بعينه واذا اسند الوصف اليه استند

الحكم وهو الوجوب لي ولهذا حتى يصح التعجيل قبل تمام الحول لوجود
اصل العلة لكنه اي المعجل من الزكوة يصير زكوة بعد الحول فعلم
ضعف ما قال مالك من انه ليس للنصاب قبل تمام الحول حكم العلة
بل كونه ناميا بالحول بمنزلة الوصف الاخر من علة ذات وصفين
فلا يجوز التعجيل وما قاله الشافعي من ان النصاب قبل الحول علة تامة
لوجوب الزكوة ليس فيها شبه الاسباب بل الحول اجل اخر وصف
المطالبة عن صاحب المال تيسيرا وكذلك اي مثل النصاب مرض
الموت فانه علة لتغير الاحكام من التبرعات فيما هو حق الوارث
حتى يبطل تبرعه بما زاد على الثلث اسما لانه وضع في الشرع للتغير
من الاطلاق الى الحجر ومعنى لانه مؤثر في الحجر عن التصرفات فيما
يتعلق به حق الوارث الا ان حكمه وهو الحجر عن التصرفات يثبت
به اي بالمرض لا بالفعل بل بوصف الاتصال اي اتصال المرض بالموت
فاشبه المرض الاسباب من هذا الوجه وهو ان الحكم توقف على

ام اخر كتوقف وجوب الزكوة على النماء وهو اي المرض علة لتغير
الاحكام في الحقيقة وفائدة هذه المقدمة التنبيه على ما ذكرنا ولا بانه
ليس من قبيل الاسباب بل من قبيل العلل وهذا هو المراد من قوله في
الحقيقة لان المرض علة حقيقية اذ ليست العلة الحقيقية الا ما يكون
علة اسما ومعنى وحكما والمرض ليس كذلك وقال في المنار وهي اي العلل
سبعة اقسام علة اسما ومعنى وحكما وقال في كشف المنار وهو الحقيقة
في هذا الباب وهكذا في غيره وهذا اي المرض اشبه بالعلل من النصاب
لان الموت الذي تراخى حكم اليه حادث بالمرض فان ترادف الالام التي
تحدث بمرض مفض الى الموت فكان بمنزلة علة العلة بخلاف النصاب
كما عرفت وكذلك اي مثل ما ذكر من النصاب في غيره شراء القريب فانه
علة للعتق شبيهة بالاسباب وذلك لان علة الحكم اذا اضيفت الى
علة اخرى كان الحكم مضافا الى الاولى بواسطة الثانية فكانت الاولى
بمنزلة العلة التي توجب الحكم بوصف هو قائم بالعلة فكان الحكم
يضاف الى العلة دون الصفة فههنا ايضا يضاف الى العلة دون الواسطة
فمن حيث ان العلة الاخيرة بحكمها تضاف الى الاولى كانت الاولى علة



ومن حيث انها لا توجب الحكم الا بواسطة اخذت شبها بالسبب فشراء
القريب علة للعتق لكن بواسطة هي من موجبات الشراء وهو الملك
فيصير العتق مضافا الى الشراء بواسطة الملك فكان الشراء علة يشبه
السبب لتخلل الواسطة التي هي من موجباته كالرمي فانه علة للقتل
لكن له شبه بالسبب من حيث انه يوجب تحرك السهم ومضيه في
الهواء ونفوذه في المقص بالرمي وذلك هو المؤثر في زهوق الروح
والحكم متراخ عن الرمي الى وجود هذه الوسائط حتى لم يجب
القصاص بمجرد الرمي لان هذه الوسائط لما كانت من موجبات الرمي
كانت الرمي علة الاسباب حتى وجب القصاص على الرامي ولم تصر هذه
الوسائط شبهة في القصاص كذا في الشرح ثم ان المص لم يصرح في
شراء القريب انه علة اسما ومعنى لا حكما كما صرح في غيره العلل وان جعله
من امثلة هذا القسم ولكن فخر الاسلام لم يصرح ههنا وصرح به
ثم وجعله من امثلة هذا القسم والظاهر انه من قبيل ما اجتمعت فيه
الامور الثلثة لوجود الاضافة والتاثير والمقارنة وليس من قبيل
العلة اسما ومعنى لا حكما لان الحكم غير متراخ وانما يشابه الاسباب

لتوسط العلة فعلى هذا بين العلة اسما ومعنى لا حكما وبين العلة التي

يشبه الاسباب عموم وخصوص من وجه كذا في التوضيح وقد رضي

به صاحب التلويح والتحقيق انه من امثلة العلة اسما ومعنى لا حكما

لان شراء القريب بشرط الخيار قد انفك عن الحكم وهذا القدر كاف

في جعله من امثلته وانما لم يصرح به لانه قد لا ينفك عنه والحاصل ان

الشراء من حيث هو لا يوجب الاتصال بالحكم بل ان اتصل الملك بالشراء

اتصل الحكم به ايضا والا فلا وقد رعى الامام فخر الاسلام الجانبين بالبيان

مرة والسكوت عنه في محل اخرى واذا تعلق الحكم بوصفين موثرين

احترز به عما اذا كان احدهما موثرا فانه هو العلة والاخر شرط كان

اخرهما وجودا علة حكما لان الحكم يضاف اليه اي الى الاخر لرجحانه

على الاول بسبب الوجود اي وجود الحكم عنده اي الاخر ومن هٰهنا

علم ضعف ما قيل انهم لم يعتبروا في حقيقة العلة ثلثة امور اضافة الحكم

اليها وتاثيرها فيه وحصوله معها في الزمان وسموها بالاعتبار الاول

العلة اسما لان الاضافة ههنا متحققة وليس ما اضيف اليه الحكم بعلة
اسما وكذا ما قيل في كشف المنار من تعليل عدم كونه علة اسما بان الحكم
يضاف اليهما فلم يتم فصار العلة باحدهما ولهذا اضفنا على الاضافة
فيما سبق من كونهما موضوعة لموجبها ومعنى لانه اي الوصف الاخر
مؤثر فيه اي الحكم لا اسما لان العلة تتم بالوصفين جميعا فلا يطلق
اسم العلة على احدهما حقيقة وللوصف الاول شبهة العلل لكونه
مؤثرا في الحكم ولكونه احد ركني العلة كالثاني وهو اختيار فخر الاسلام
وقال القاضي ابو زيد وشمس الائمة ان وجود بعض ما يتم علة بانضمام
الاخر كاحد شطري البيع واحد وصفي علة الربوا من الاسباب
المحضة حتى قلنا ان حرمة النساء بفتح النون يثبت باحد وصفي علة
الربوا وهما الجنس والقدر حتى لو اسلم قوهيا في قوهيين لا يجوز
لوجود الجنس ولو اسلم شعيرا في حنطة لا يجوز ايضا لوجود القدر و
ذلك لان ربوا النسيئة شبهة الفضل فان للنقد مزية على النسيئة
فيثبت الربوا بشبهة العلة لان الشبهة في باب المحرمات ملحقة
بالحقيقة وانما لم يحرم حقيقة الفضل به

١٢٩

+ والاصل در ينجا بمعنى الدليل ١٢

لان الحكم يثبت بقدر علته فالحقيقة بالحقيقة والشبهة بالشبهة
والاصل في ذلك انه عليه السلام نهى عن الربوا والربية لا يقال
لو ثبت حرمة الفضل بشبهة العلة لزم توزيع الحكم على اجزاء العلة
وهو باطل لانا نقول ثبوت حرمة النسيئة باحد الوصفين باعتبار
انه علة تامة لثبوتها لا باعتبار التوزيع اذ التوزيع ان يثبت باحد
الوصفين بعض حرمة الفضل وليس كذلك كذا في الشرح
والسفر علة للرخصة الثابت به اسما لان الرخصة تنسب اليه
في الشرع يقال رخصة السفر الافطار والقصر وحكما لان الرخصة
تثبت متصلة به حتى اذا جاوز بيوت المصر قصر الصلوة لا معنى
لان الرخصة تعلقت بالمشقة حقيقة دون السفر فان المؤثر
في ايجاب الرخصة التي بناها على اليسر هي المشقة لا ان الرخصة
اضيفت الى السفر دون حقيقة المشقة لانها امر باطن تتفاوت
احوال الناس فيه فلا يمكن الوقوف على حقيقته والى هذا
اشار بقوله لكن السبب اي سبب المشقة وهو السفر اقيم
مقامها اي المشقة تيسيرا فلذلك دار الحكم مع السفر وجودا وعدما



ولما انتهى الكلام الى اقامة الشيء مقام غيره شرع في بيانه فقال واقامة الشيء مقام غيره نوعان احدهما اقامة السبب الداعي الى الشيء مقام المدعو اليه كما في السفر والمرض والثاني اقامة الدليل مقام المدلول والفرق بينهما ان السبب لا يخلو عن تاثير له في المسبب وافضاء اليه والدليل يخلو عن ذلك بل يحصل به العلم بالمدلول كما في الخبر عن المحبة فانه اقيم مقام المحبة في جواب قوله لامرأته ان احببتني فانت طالق بقولها احببتك لان اخبارها دليل على وجودها فاقيم مقام المدلول ولكنه مقتصر على المجلس وكما في الطهر الخالي عن الجماع فانه اقيم مقام الحاجة الى الطلاق في اباحة الطلاق فان الطلاق امر محظور في الاصل لما فيه من قطع النكاح المسنون ولكن المحظور قد يجوز للضرورة فشرع الطلاق

الحاجة اليه ثم الحاجة امر مبطن اقيم دليلها وهو الاقدام على الطلاق
في زمان تجدد الرغبة اليها وهو الطهر الخالي عن الجماع مقام
حقيقتها واما الشرط هو في اللغة العلامة ومنه اشراط الساعة اي
علاماتها فان قيل اشراط الساعة جمع شرط بالتحريك وهو العلامة
كذا ذكره الجوهري واما جمع الشرط بالسكون فشروط اجيب عنه
بان الاشتراك في حروف البناء يوجب الاشتراك في المعنى فهو
في الشريعة عبارة عما يضاف الحكم اليه وجودا عنده اي يوجد الحكم
عند وجوده لا وجوبا به كما في العلة فالطلاق المعلق بدخول الدار
في قوله ان دخلت الدار فانت طالق يوجد بقوله انت طالق
فيكون علة للطلاق لكن عنده وجود دخول الدار لا به اي بدخولها
فلا يكون الدخول علة بل شرطا وهو على خمسة اقسام شرط محض و
شرط له حكم العلل وشرط له حكم الاسباب وشرط اسما لا حكما فيكون
مجازا في الباب وشرط بمعنى العلامة الخالصة كذا ذكره

١٣٢

فخر الاسلام ولو لم تجعل العلامة الخالصة من اقسام كان الاقسام اربعة
ووجه الضبط حينئذ ان وجود الحكم ان لم يكن مضافا اليه
فهو الرابع كاول الشرطين الذين علق بهما الحكم وان كان فان
تخلل بينه وبين الحكم فعل فاعل مختار غير منسوب اليه وكان غير
متصل بالحكم كحل قيد العبد فهو الثالث والا فان لم يعارضه
علة تصلح لاضافة الحكم اليها فهو الثاني كشق الزق الذي فيه
مائع وان عارضه فهو الاول كدخول الدار في المثال المذكور والى

القسم الثاني اشار بقوله وقد يقام الشرط مقام العلة كحفر البئر في
الطريق الذي لا يملكه وهذا هو شرط للتلف في الحقيقة فالحفر
شرط لا يعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها وكل شرط كذلك
صلح لان يقام مقام العلة خلفا عنها ويضاف الحكم اليه وان لم
يكن مؤثرا لان للشرط لوجود الحكم عنده شبها بالعلة وعلل الشرع
امارات حقيقة كالشروط فجاز ان يخلف الشرط العلة في حق
الاضافة عند تعذر الاضافة اليها لان الثقل علة للسقوط في البئر
والمشي سبب محض مفض اليه وليس بعلة لانه غير موضوع له



بل الثقل علة سواء وجد السقوط بالمشي او بقطع السقف لذي نام
عليه من تحته مثلا لكن الارض كانت ممسكة لبراي للماشي الواقع في
البير عن الوقوع مانعة عمل الثقل الذي هو العلة اي كون الثقل علة
وان كان يوهم ان يثبت الحكم به سواء هو بالبير او لا الا ان امساك
الارض له مانع عن عمله فصار الحفر ازالة للمانع وازالة المانع
شرط فثبت ان الحفر شرط والشرط من حيث هو لا يضاف اليه
الحكم بل الى العلة لكن العلة ههنا ليست بصالحة لاضافة الحكم
اليها لان الثقل امر طبعي ثابت بخلق الله تعالى ولا تعدي فيه فلا
يصلح لاضافة ضمان العدوان اليه والمشي مباح بلا شبهة يعني
كان ينبغي ان يضاف الى المشي الذي هو سبب بعد تعذر
الاضافة الى العلة لانه اقرب الى العلة من الشرط الا ان المشي مباح
بلا شبهة فلم يصلح ان يجعل علة بواسطة الثقل لان الواجب ضمان
الجناية فلا يمكن بدونها فتعذر الاضافة اليه ايضا فيقام الشرط



١٣٥

الموصوف بالتعدي وهو حفر البير في الطريق الغير المملوكة
مقام العلة في اضافة الضمان ليه خلفا عن العلة عند تعذر
الاضافة اليها بالشبهة العلة والى هذا اشار بقوله فاذا لم يعارض
الشرط ماهو علة بان كانت صالحة لاضافة الحكم اليها كما سيأتي
وللشرط شبه بالعلل لما يتعلق به اي بالشرط من الوجود اي وجود
الحكم عنده وهو بيان للموصول اقيم الشرط مقام العلة في ضمان
النفس والاموال جميعا فيما اذا تلف نفس بوقوعها في البير
اوشئ اخر واما في حق حرمان الميراث ووجوب الكفارة فلا
لانهما يتعلقان بالمباشرة ولم يوجد واعلم انه ذكر الشيخ المحقق
ناقلا عن المبسوط واذا حفر الرجل بيرا في دار لا يملكها بغير اذن
صاحبها فهو ضامن لما وقع فيه لانه متعد بالحفر في ملك الغير
كما هو متعد بالحفر في الطريق فاطلاق هذه الرواية يدل على ان
الضمان على الحافر سواء كان المشي تعديا اولم يكن فعلى هذا لم
يكن قوله والمشي مباح احترازا عن شئ بل كان لزيادة تقرير او

بیان لصلاحیۃ الشرط للعلیۃ وتمام التفصیل فی الشرح فلیرجع الیہ هذا

اذا لم تکن العلۃ صالحۃ لاضافۃ الحکم واما اذا کانت العلۃ صالحۃ

لاضافۃ الحکم الیها لم یکن الشرط فی حکم العلۃ لعدم الحاجۃ الی اثبات

الخلافۃ لان العلۃ اصل فی الاضافۃ لکونها مؤثرۃ فی الایجاب فلا

یجوز ان یتجاوز الاضافۃ مع وجود الاصل الی شبهہ وهذا اذا اجتمع

علۃ حکم مع الشرط لتلک العلۃ کما اذا وقع نفسه فی البیر لا یجب

الضمان علی الحافر لصلاحیۃ العلۃ لاضافۃ التلف الیها واما اذا اجتمع

شرط علۃ مع علۃ اخری فالحکم یضاف الیهما کمن جرح انسانا فوقع

فی بیر حفرها غیرہ علی قارعۃ الطریق ومات یکون الدیۃ علیهما لان

الحفر شرط علۃ اخری وهی التقلد دون علۃ الجرح کذا نقل الشارح المحقق

عن بعض الشروح وهذا ای لما ذکرنا من ان الحکم لا یضاف الی الشرط

عند صلاحیۃ العلۃ قلنا ان شهود الشرط والیمین بان شهد فریق

لامرءۃ قبل الدخول بها بتعلیق الزوج طلاقها بدخول الدار مثلا ثم شهد

فریق اخر بوجود الشرط اذا رجعوا ای الفریقان المذکوران جمیعا

بعد الحکم ای حکم القاضی بوقوع الطلاق ولزوم نصف المهر

ان الضمان ای ضمان نصف المهر على شهود اليمين ای التعليق

خاصة وقوله ان الضمان خبر لقوله ان شهود الشرط لانهم ای شهود

اليمين شهود العلة لاثباتهم قول الزوج انت طالق وهو علة صالحة

لاضافة الطلاق اليها فلم تجز اضافته الى الشرط فلم يضمن شهود

وكذلك ای كسقوط اعتبار الشرط عند صلاحية العلة للاضافة

سقوط السبب اذا اجتمع العلة الصالحة للاضافة والسبب فانهما

اذا اجتمعا سقط حكم السبب كشهود التخيير والاختيار اذا اجتمعوا

فى الطلاق بان شهد فريق بان الزوج قال لامرأته قبل الدخول بها

فى المجلس الفلانى اختاری نفسك وشهد آخران بانها اختارت

نفسها فى ذلك المجلس والعتاق بان شهد فريق بان المولى قال لعبده

فى المجلس الفلانى انت حر ان شئت وشهد آخرون بان العبد قال فى

ذلك المجلس قد شئت ثم رجعوا جميعا بعد الحكم بالطلاق والعتاق

فقلنا ان الضمان ای ضمان نصف المهر وضمان العبد على شهود

الاختيار خاصة لانه ای الاختيار هو العلة فان لزوم المهر وفوات

مالية العبد يحصلان به لا بالتخيير والتخيير سبب لانه طريق

مفض الى البير فكان الحكم مضافا الى العلة دون السبب فلم يضمن شهود
السبب شيئا كما لا يضمن شهود الشرط شيئا وعلى هذا اى على ان الحكم
لا يضاف الى الشرط عند معارضة ما يصلح علة قلنا اذا اختلف الولى
اى ولى الهالك لواقع فى البير والحافر فقال الحافر انه اى الهالك اسقط
نفسه وفى هذه الصورة لا ضمان على الحافر لصلاحية العلة للاضافة
اليها لوجود الجناية منه فينسب التلف اليه على ما هو الاصل وقال وليه
انه سقط فى البير فهلك كان القول قوله اى الحافر استحسانا والقياس ان
يكون القول قول الولى وهو قول ابى يوسف الاول لان الظاهر شاهد للولى
اذ الانسان لا يلقى نفسه عمدا عادة لانه اى الحافر يتمسك بما هو الاصل
وهو اى الاصل صلاحية العلة للحكم اى الاضافة اليها وينكر خلافة الشرط
وهى امر ضرورى فكان القول قوله ولان الظاهر حجة للدفع لا للاثبات والولى
يحتاج الى استحقاق الدية على عاقلة الحافر فلا يكفيه التمسك بالظاهر
بل يحتاج الى اقامة البينة بخلاف ما اذا ادعى الجارح الموت بسبب اخر
حيث لا يصدق لانه اى الجارح صاحب العلة اذ الجرح علة موجبة
للضمان فعند وجود العلة لا يقبل قوله فى العارض المسقط من غير حجة

فكان القول قول الولي لتمسكه بالاصل وعلى هذا اي على ان العلة اذا
صلحت للاضافة لا يضاف الحكم الى الشرط والسبب قلنا اذا حل انسان
قيد عبد لغيره حتى ابق لم يضمن الحال قيمة العبد بالاتفاق ان كان
العبد عاقلا وان كان مجنونا ففيه خلاف محمد رح لان حله شرط في
الحقيقة فانه ازالة المانع من الاباق فيكون شرطا وقد اعترض عليه
فعل الابق الذي هو علة التلف وهو فعل فاعل مختار صالح للاضافة
فيمتنع اضافته الى الشرط وله اي لهذا الشرط حكم السبب الخالص
لما انه اي الشرط سبق الاباق الذي هو علة التلف فالسبب اي
السبب الحقيقي ما يتقدم على العلة لان ما هو مفض الى الشيء و
وسيلة اليه لا بد من ان يكون سابقا عليه والشرط مما يتاخر الشرط
الحقيقي المحض ما يتاخر وجوده عن وجود صورة العلة وان كان
يتقدم على انعقادها كما في تعليق الطلاق فان قوله انت طالق او
انت حر هو الذي ينعقد علة عند وجود الشرط ووجوده تكلما
سابق على وجود الشرط ثم هو سبب محض هذه المقدمة لبيان انه
في حكم السبب واما بيان انه في حكم السبب الخالص فلما ذكره بقوله

وقد اعترض عليه اى على الشرط ما هو علة قائمة بنفسها غير حادثة بالشرط وهو حل قيد العبد بل هو حادث باختيار صحيح فانقطع به نسبته عن الشرط من كل وجه فكان بمنزلة السبب الخالص لا السبب الذى فيه معنى العلة لان ذلك عبارة عما كانت العلة مضافة اليه وحادثة به كقود الدابة وههنا ليس كذلك كما عرفت فكان التلف مضافا الى ما اعترض من العلة دون ما سبق من الشرط بخلاف ما اذا ابق بالامر حيث يضمن الآمر بالاباق لان الامر بالاباق استعمال له فاذا اتصل به الاباق يصير غاصبا باستعماله فكان هذا اى حل القيد كارسال من ارسل دابة فى الطريق فجالت الدابة يمنة ويسرة ثم سارت فاصابت شيئا حيث لم يضمن المرسل لان حكم ارساله قد انقطع بالجولان ثم انها انشأت سيرا باختيارها الا ان لا يكون لها طريق غيره الذى اخذت فيه فانه يكون ضامنا بمنزلة السائق لها واحترز بقوله يمنة ويسرة عما اذا اصابت وجهها شيئا فانه يضمن المرسل الا ان المرسل صاحب سبب فى الاصل وهذا صاحب شرط جعل سببا فيه استدراك عما يفهم من التشبيه من كونهما من جنس واحد

وهذا لان الارسال ليس بازالة للمانع لان الدابة لم تقيد لئلا تتلف
شيئا فلا يكون فيه معنى الشرط واما الحل فازالة للمانع لان العبد انما قيد
لئلا يابق قال ابو حنيفة رح وابو يوسف رح على هذا الاصل في حق من
فتح باب قفص فيه طير فطار الطير في فور الفتح انه اى الفاتح لا يضمن
لان هذا الفتح شرط لانه ازالة للمانع الطيران جرى مجرى السبب لما
قلنا لان الشرط اذا تقدم كان له حكم السبب وقد اعترض عليه اى
على الشرط فعل الفاعل المختار وهو الطير فبقي الاول وهو الفتح سببا
محضا اى شرطا في معنى السبب الخالص فلم يجعل التلف مضافا اليه
اى الفتح بل اقتصر على الخروج بخلاف السقوط في البير حيث يضاف
التلف الى الشرط ولم يقتصر على العلة لانه اى الساقط لا اختيار له
في السقوط حتى لو اسقط نفسه في البير هدر دمه لان ما اعترض
على الشرط وهو الالقاء علة صالحة لاضافة الحكم اليه لصدوره
عن مختار على وجه القصد اليه فانقطع به نسبة الحكم
عن الشرط وقال محمد رح اذا طار الطير في فور الفتح يضمن الفاتح

لان فعل الطير هذه شرطها واما العلامة ففي اللغة الامارة وفي الشرع

ما قال فيما يعرف الوجود اي وجود الحكم من غير ان يتعلق به

وجوب الحكم ولا وجوده فتكون العلامة دليل على ظهور الحكم عند

وجودها وقد تسمى العلامة شرطا مجازا وذلك المسمى بالشرط مثل

الاحصان في باب الزنا فانه في الحقيقة علامة وليس بشرط عند

صاحب التقويم وبعض المتاخرين فانه اي الاحصان اذا ثبت و

وجد كان معرفا لحكم الزنا وهو الرجم بدون ان يتوقف انعقاد

الزنا علة له عليه فانه لو وجد بعد الزنا لا يثبت بوجوده الحكم والى

هذا اشار بقوله فاما ان يوجد الزنا بصورته ويتوقف انعقاده



اى الزنا علة على وجود الاحصان فلا ولو كان شرطا لكان كذلك و
معلوم ان الاحصان ليس بعلة ولا سبب لانه ليس بطريق مفض اليه
فلا يكون الرجم مضافا اليه وجودا ووجوبا وعامة المتقدمين والمتاخرين
من الاصوليين والفقهاء سموا الاحصان شرطا لوجوب الرجم لا
علامة لان شرط الشيء ما يتوقف عليه وجوده والاحصان كذلك
لان وجوب الرجم بالزنا يتوقف على وجود الاحصان وما ذكر فى اثبات
كونه علامة وليس بشرط ممنوع وهذا اى لان الاحصان علامة
وليس بشرط حقيقى لم يضمن شهود الاحصان اذا رجعوا بحال
سواء رجعوا مع شهود الزنا او رجعوا وحدهم قبل القضاء او بعده
لان العلامة ليست بصالحة لخلافة العلة اصلا لما ذكرنا من انه
لا يتعلق بها وجوب ولا وجود فلا يجوز اضافة الحكم اليها بوجه
بخلاف الشرط فانه صالح للخلافة وان لم يصلح للخلافة ههنا فان

١٤٣

الاحصان مع كونه شرطا عند المتقدمين غير صالح للاضافة لان

الاحصان من الخصال الحميدة فيستحيل اضافة الحل الذي هو عقوبة

اليه **فصل** لما فرغ من خطابات الشرع شرع فيما يثبت به الخطاب

وهو العقل فقال اختلفوا الناس في العقل اهو من اهل الموجبة ام لا

فقالت المعتزلة العقل علة موجبة لما استحسنه مثل معرفة الصانع

وشكره وحرمة لما استقبحه مثل الجهل به على القطع والثبات فوق

العلل الشرعية لانه موجب بذاته من غير ان يجري فيه تبديل وهي

امارات يجري فيها التبديل والنسخ قال الشيخ المحقق ولا يعني بالوجوب

والحرمة انه يستحق الثواب بفعله والعقاب بتركه لانهما لا يعرفان

الا بالسمع بل المراد منهما انه يثبت في العقل نوع ترجيح للاتيان بما

حسنه ونوع ترجيح للامتناع عما قبحه بحيث لا يحكم العقل ان الفعل

والترك فيهما سواء بل يعقل ضرورة ان الاتيان بما حسنه يوجب

نوع مدحة والامتناع عنه يوجب نوع ملامة والامتناع عما قبحه

يوجب العكس هذا ما اشير اليه في الكفاية فلم يجوزوا ان يثبت

بدليل الشرع ما لا يدركه العقل حتى

انكروا الرؤية لانها لا بد لها من جهة ومسافة وكيف للمرئي وبدان

هذه الامور مما لا يهتدي العقل اليه فلا يجوزون ورود النص مثبتا

لها ثم اعلم ان المعتزلة قائلون بان حسن بعض الافعال وقبحه ضروري

كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وحسن بعضها وقبحه

نظري كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار ومنها لا يدرك

حسنه وقبحه الا بالشرع كحسن صوم اخر يوم رمضان وقبح صوم

اول يوم شوال فانه مما لا سبيل للعقل اليه لكن الشرع اذا ورد كشف

عن حسن وقبح ذاتيين او بقبحه حتى انكروا ان تكون القبائح

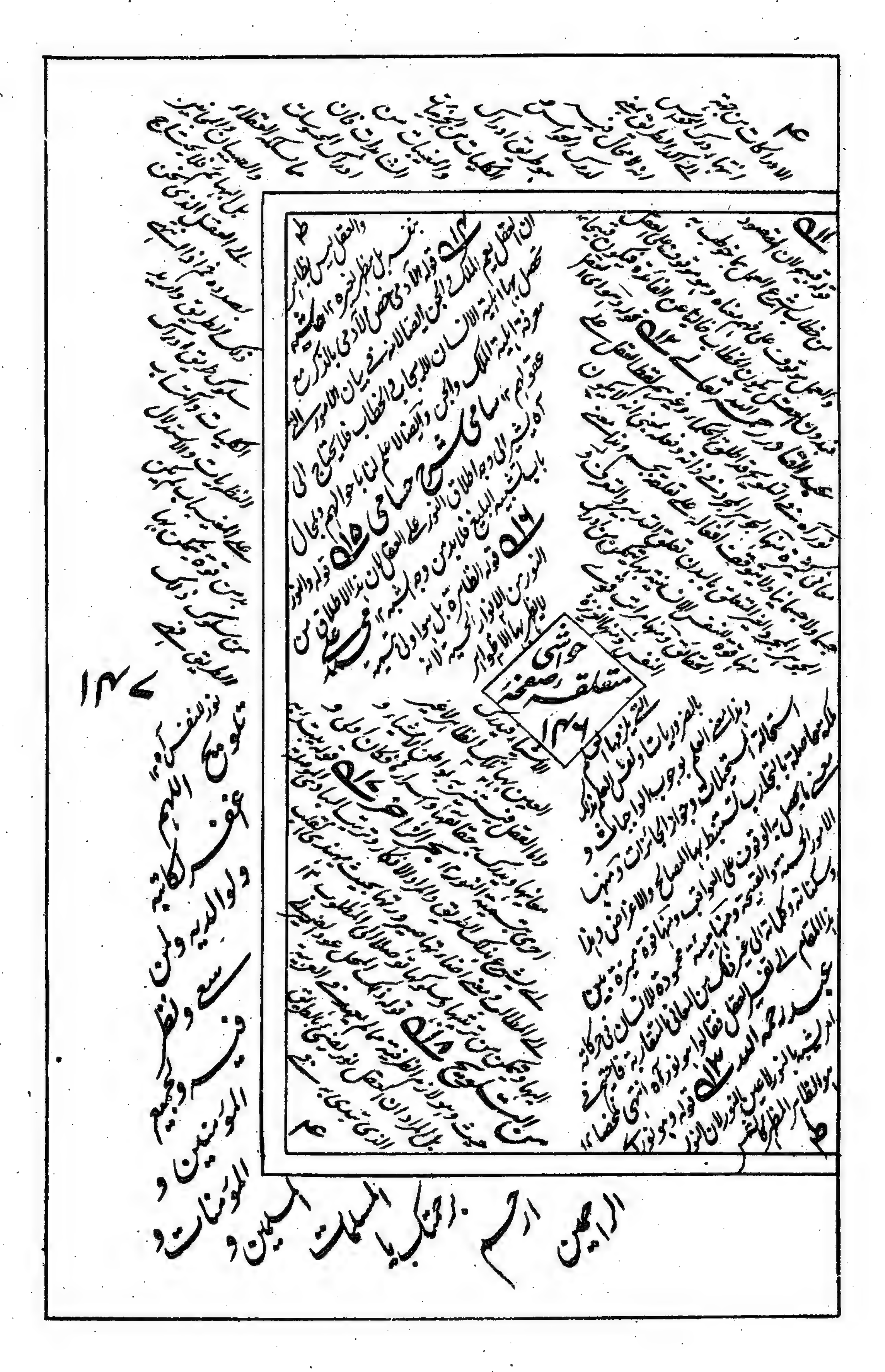
بارادة الله تعالى لان اضافتها اليه مما يقبحه العقل وجعلوا الخطاب

خطابات الشرع متوجها بنفس العقل لانه اصل بنفسه وقالوا هذا

بيان لجعلوا لا عذر لمن عقل صغيرا كان العاقل او كبيرا في الوقف

حاشية معلق

اى التوقف عن الخطاب اى طلب الحق وترك الايمان وان لم يبلغه
الدعوة فكان الصبي العاقل ومن نشأ فى شاهق الجبل اذا ماتا لا على
الايمان معذبين بالنار وقالت الاشعرية لا عبرة بالعقل اصلا فى
معرفة حسن الشئ وقبحه دون السمع ومن اعتقد الشرك ولم تبلغه
الدعوة فهو معذور والقول الصحيح فى الباب اى باب العقل ان العقل
معتبر لاثبات الاهلية اى اهلية الخطاب اذ هو لا يفهم بدونه و
خطاب من لا يفهم قبيح فليس العقل مهدرا بالكلية كما قالت الاشعرية
وليس معتبرا بحيث يكون موجبا بنفسه كما قالت المعتزلة حتى نقول
فيمن لا تبلغه الدعوة انه غير مكلف بمجرد العقل واذا لم يعتقد ايمانا
ولا كفرا كان معذورا واذا كفر كان من اهل النار بل امر بين الامرين
وهو اى العقل نور فى بدن الآدمى ومحله منه اما رأسه او قلبه والنور
هو الظاهر المظهر والعقل كذلك للبصيرة التى هى عين الباطن كالشمس
والضوء للعين الظاهرة يضئ به اى بذلك النور طريق يبتدأ به
اى بذلك الطريق من حيث له من محل ينتهى اليه اى الى ذلك المحل
درك الحواس فيبدئ اى يظهر المطلوب للقلب فيدركه اى المطلوب



حواشي متعلقہ صفحہ ۱۴۶

۱۴۷

اللهم اغفر لكاتبه ولوالديه ولمن سعى ونظر فيه ولجميع المؤمنين والمؤمنات والمسلمين والمسلمات برحمتك يا ارحم الراحمين

القلب بتامله بتوفيق الله تعالى لا بايجابه بذاته اي ابتداء عمل القلب بنور
العقل من حيث ينتهي اليه درك الحواس فان بداية المعقولات نهاية
المحسوسات فان الانسان اذا ابصر شيئا يتضح له طريق الاستدلال
بنور العقل فاذا الى بناء رفيع وانتهى بصره اليه يدرك بنور عقله ان
له بانيا ذا حياة وقدرة وعلم وهو اي العقل في الملك الباطن كالشمس
في عالم الملكوت اي الملك والتاء للمبالغة الظاهرة اذا بزغت اي
طلعت وبدء شعاعها ووضح الطريق كانت العين مدركة بشعاعها
اي بنورها من غير ان يوجب الشمس روية تلك الاشياء وما اي
ليس بالعقل كفاية بحاله في وجوب الاستدلال وحصول المعرفة وهذا
اي لانه لا كفاية بمجرد العقل قلنا ان الصبي العاقل غير مكلف بالايمان
لكن لو امن يصح ايمانه باعتبار الاصل العقل فجعلنا مجرد العقل كافيا
للصحة وشرطنا الانضمام للوجوب حتى اذا عقلت المراهقة اي
المرأة التي قرب بلوغها وهي تحت مسلم وهي بين ابوين مسلمين

هذا بيان لاسلامها الحكمي بوجه واستوصفت الايمان فلم تصف

الاسلام اي لم تقدر على توصيفه لم تجعل تلك المراهقة مرتدة ولم تبن

من زوجها ولو بلغت كذلك اي غير واصفة اي غير قادرة على

الوصف لبانت من زوجها فثبت ان الصبي غير مكلف بالايمان

والا لكان الجواب في الصورتين واحدا وهذا بخلاف ما اذا كفرت

فانها تبين وكذلك اي مثل ما قلنا في الصبي نقول في البالغ الذي

لم تبلغه الدعوة انه اي ذلك البالغ غير مكلف بالايمان بمجرد العقل

وانه اي الذي لم تبلغه الدعوة اذا لم يصف ايمانا ولا كفرا ولم يعتقد

على شيء منهما كان معذورا اذا لم يمهل يدرك العواقب واذا اعانه

الله تعالى بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن معذورا وان لم تبلغه

الدعوة لان الامهال وادراك مدة التامل بمنزلة دعوة الرسول

في التنبيه فلا يكون معذورا على نحو ما قال ابو حنيفة يعني اقامة

الامهال وادراك زمان التامل مقام بلوغ الدعوة ههنا

على مثال قوله في السفيه اذا بلغ خمسا وعشرين سنة لم يمنع ماله منه
وان لم يونس منه رشد مع ان دفع المال اليه متعلق بايناس الرشد
بالنص لان السفيه قد استوفى في هذه المدة مدة التجربة والامتحان
لانه لما استوفى هذه المدة فلابد له ان يستفيد رشدا بالتجربة غالبا
لان هذه المدة مدة توهم صيرورة الرجل جدا ومن صار فرعه اصلا
فقد تناهى في الاصالة فلابد من ان يزداد به رشدا فتقام هذه المدة
مقام الرشد والشرط رشد نكرة وقد وجد اما تحقيقا او تقديرا
بالاستيفاء فيجب دفع المال اليه فكذلك ههنا بعد مضي مدة التامل لابد
ان يصير العاقل عارفا بربه مؤمنا بخالقه فاذا لم تحصل له المعرفة كان
ذلك لاستخفافه بالحجة كما يكون بعد دعوة الرسول فلا يكون معذورا
وليس على احد الشيئين في هذا الباب اي في ان العقل موجب بنفسه
او غير موجب اصلا دليل قاطع

يعتمد عليه ويحكم به لا عقلي ولا نقلي فمن جعل العقل حجة موجبة بنفسه
بحيث يمنع ورود الشرع بخلافه فلا دليل له يعتمد عليه ومن الغاه
اي العقل من كل وجه وهم الاشعرية فلا دليل قاطع له ايضا وهو مذهب
الشافعي فانه قال في قوم لم تبلغهم الدعوة اذا قتلوا اي قتلهم المسلمون
ضمنوا اي المسلمين دماءهم فجعل الشافعي كفرهم عفوا حيث جعلهم
كالمسلمين في الضمان ولا يضمنون عندنا وان كان قتلهم حراما قبل
الدعوة لانا لا نجعلهم بكفرهم عفوا بحال وذلك اشارة الى عدم الدليل
على القولين لانه اي من الغي لا يجد في الشرع دليلا يدل على ان العقل
غير معتبر للاهلية فانتفى الدليل الشرعي واذا انتفى فهو انما يلغيه بدليل
الاجتهاد والعقل فيناقض مذهبه لانه اثبت بالعقل ان العقل ليس بحجة
وبهذا المذكور تم الرد على القول الثاني وان العقل لا ينفك عن الهوى
فلا يصلح ان يكون حجة بنفسه بحال وهذا رد على القول الاول فثبت بما

ذكرنا انه لا الغاء للعقل بالكلية وانه لا استقلال له بل امر بين الامرين
وهو تحقق الاهلية به دون الايجاب والالغاء فهذه المسئلة بيننا
وبين الاشعرية والمعتزلة كمسئلة خلق الافعال بين اهل السنة و
الجماعة وبين المعتزلة والجبرية باعتبار التوسط واختيار امر بين
التفويض المطلق والجبر المطلق واذا ثبت ان العقل من صفات الاهلية
اى يصير به اهلا فلا بد من بيانها فاراد بيانها بقوله قلنا ان الكلام
فى هذا اى فى بيان الاهلية ينقسم على قسمين الاهلية والامور المعترضة
عليها اى على الاهلية **فصل فى بيان الاهلية** اهلية الانسان للشئ
عبارة عن صلاحيته لصدور ذلك الشئ منه وهى فى الشرع عبارة عن
صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه الاهلية نوعان اهلية
الوجوب واهلية الاداء اما اهلية الوجوب فبناء على قيام الذمة اى
انما ثبت بوجود ذمة صالحة لانها محل الوجوب والذمة فى اللغة العهد

لانه نقض يوجب الذم وفي الشرع عبارة عن وصف يصير به
الانسان اهلا لما له وعليه فان الادمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب
له وعليه باجماع الفقهاء وانما يثبت له الذمة بناء على العهد الماضي الذي
بينه بقوله قال الله تعالى واذ اخذ ربك من بني ادم من ظهورهم ذريتهم
الاية فانه اخبار عن عهد جرى بينه تعالى وبين بني ادم وعن اقرارهم
بوحدانيته تعالى والاشهاد عليهم دليل على انهم يواخذون بموجب
اقرارهم من اداء حقوق العبودية فلابد لهم من وصف يكون بنى ادم
به اهلا للوجوب عليهم فتثبت لهم الذمة بالمعنى اللغوي والشرعي ثم
ان الاية عند الجمهور محمولة على ظاهرها وقال الشيخ ابو منصور وجماعة
من المحققين انها من باب التخييل والتاويل قال الشارح فعلى هذا يكون
اخذ الميثاق ثابتا بالسنة دون الاية

والجنين قبل الانفصال اى انفصاله عن الام هو جزء منها من وجه
لانتقاله بانتقالها وقراره بقرارها كسائر اعضائها ولهذا يقرض
بالمقراض عنها عند الولادة وايضا يعتق بعتقها ويرق باسترقاقها
دون وجه آخر لكونه نفسا ذا حيوة معدا للانفصال فصيرورته
نفسا برأسه فلم يكن له ذمة مطلقة اى كاملة حتى صلح اى الجنين
لان يجب له الحق من العتق والارث والوصية والنسب ولم يجب
عليه اى لا يصلح لان يجب عليه الحق حتى لو اشترى الولى له شيئا
لا يجب عليه الثمن واذا انفصل عن الام بالولادة وظهرت له
ذمة مطلقة لصيرورته نفسا من كل وجه كان اى صار اهلا للوجوب
له وعليه ولما كان المعلوم من هذا ان يلزم ان يجب عليه الحقوق جملتها
كما يجب على البالغ قال رح نعم غير ان الوجوب اى نفسه غير مقصود
بنفسه بل المقصود منه حكمه وهو الاداء بالاختيار ليتحقق الابتلاء
فجاز ان يبطل الوجوب بان لا يثبت فى حقه اصلا لعدم حكمه وهو
الاداء وغرضه وهو الابتلاء فان الصبى لعجزه وضعف بنيته لا يتصور
الاداء منه بالاختيار الذى به الابتلاء كما ينعدم الوجوب لعدم محله

١٥٥

كبيع الحر واعتاق البهيمة فكل ما يمكن اداؤه يجب وما لا يمكن فلا
يجب وفيه تنبيه على انه ينتفي الوجوب في حق الصبي وعليه المحققون
وذهب القاضي ابو زيد وغيره الى وجوب حقوق الله تعالى جميعا على
الصبي ثم سقوطها بعذر الصبا لدفع الحرج ولهذا اي لان الوجوب
يبطل لعدم حكمه لم يجب على الكافر شيء من الشرائع التي هي الطاعات
لما لم تكن اي لعدم كونه اهلا لثواب الآخرة لا خلاف في انه اهل
لاحكام لا يراد بها وجه الله تعالى مثل المعاملات والعقوبات لانه
اهل لادائها اذ المطلوب من المعاملات مصالح الدنيا وهو اليق
بها ومن العقوبات الانزجار وهو مطلوب من الكافر ولا خلاف
في انه يؤخذ بترك اعتقاد الشرائع لانه كفر منه فيعاقب عليه فاما
وجوب الاداء في احكام الدنيا فمذهب العراقيين من اصحابنا ان
الاداء واجب عليه وهو مذهب الشافعي واهل الحديث وقال عامة
مشائخ ما وراء النهر انهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط من

العبادات وفائدة الخلاف لا تظهر في احكام الدنيا فانهم ان ادّوها
حالة الكفر لا تكون معتبرة بالاتفاق ولو اسلموا لا يجب عليهم
القضاء بالاجماع وانما تظهر في حق الآخرة فانهم يعاقبون بترك
العبادات زيادة عقوبة عند الفريق الاول وعند الفريق الثاني
لا يعاقبون بتركها كذا في الميزان وغيره وهو الموافق لما في اصول
الشافعية من ان تكليفهم بالفروع انما هو لتعذيبهم بتركها كما
يعذبون بترك الاصول ولما توهم من عدم كونه اهلا للثواب
الآخرة ان لا يجب عليهم الايمان ايضا دفعه بقوله ولزمه اي الكافر
الايمان لما كان اي لكونه اهلا لاداء ووجوب اي ثبوت حكمه وهو
ما وعد الله تعالى للمؤمنين ولم يجب على الصبي الايمان قبل ان يعقل
الصبي لعدم اهلية الاداء لعدم العقل واذا عقل الصبي واحتمل
الاداء اي اداء الايمان قلنا بوجوب اصل الايمان عليه دون وجوب
ادائه لان الوجوب يتعلق بالاسباب وصلاحية الذمة وهي موجودة
والاداء لا يجب عليه لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر
النوم والاغماء حتى صح الاداء من غير تكليفنا اي من غير ان يكون

مخاطباً به فكان اداؤه فرضاً لانه في نفسه غير متنوع بين فرض و
نفل ولهذا لا يلزمه تجديد الاقرار بعد البلوغ كالمسافر يؤدي الجمعة
مع ان اداؤها لا يجب عليه لكنه اذا ادى يقع من الفرض هذا مختار
القاضي ابي زيد وشمس الائمة واتباعهما وقال شمس الائمة السرخسي
الاصح ان الوجوب غير ثابت في حق الصبي وان عقل واما اهلية
الاداء فنوعان هذا عطف على قوله اما اهلية الوجوب نوع كامل
ونوع قاصر اعلم ان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهي
بالعقل وقدرة العمل به وهي بالبدن والاهلية الكاملة عبارة عن
بلوغ القدرتين الى اقصى درجات الكمال وهو المراد بالاعتدال في
لسان الشرع والقاصرة على خلافه فهو اما عدم بلوغهما الى الكمال
او عدم بلوغ احدهما كما يشير اليه بقوله اما النوع القاصر منهما فيثبت
بقدرة البدن اذا كانت القدرة قاصرة قبل البلوغ هذا اشارة الى
اول القسمين واشار الى ثانيهما بقوله وكذلك بعد البلوغ فيمن كان
معتوهاً لانه بمنزلة الصبي المميز لانه اي المعتوه عاقل لم يعتدل عقله
وتبتني على الاهلية القاصرة صحة الاداء من غير لزوم عهدة وعلى

١٥٧

الكاملة وجوب الاداء وتوجه الخطاب عليه لدفع الحرج ثم ان وقت

الاعتدال متفاوة في افراد الانسان لا يمكن دركه الا بحرج عظيم

فاقام الشرع البلوغ مقام الاعتدال العقول غالبا عنده تيسيرا

على العباد وعلى هذا اي على صحة الاداء تبتني على الاهلية القاصرة

قلنا انه اي الشان صح من الصبي العاقل الاسلام في احكام الدنيا

والآخرة وصح ما يتمحض منفعة من التصرفات كقبول الهبة وعند

الشافعي لا يصح ايمانه في احكام الدنيا حتى يرث اباه الكافر بعد الاسلام

ولا تبين امرأته المشركة منه لان احكام الدنيا دائرة بين النفع والضرر

وهذا منقوض بحكم اسلامه بتبعية احد ابويه وصح منه اي الصبي

اداء العبادات البدنية من غير عهدة ولزوم مضي وقضاء بل بطريق

التطوع لان ذلك نفع محض لاعتياده اداءها فلا يكون مشقة بعد

١٥٨

البلوغ فيمكن الصبي برأي الولي اي باجازته واذنه ما يتردد اي تصرفا
مترددا بين النفع والضرر كالبيع ونحوه كالاجارة وذلك اي كونه
مالكا لهذه التصرفات باعتبار ان نقصان رأيه ينجبر برأي وليه
فاندفع توهم الضرر لنقصان عقله فصار الصبي كالبالغ حينئذ وذلك
اي كونه بمنزلة البالغ في قول ابي حنيفة الا ترى انه اي ابا حنيفة
صحح بيعه من الاجانب بغبن فاحش قال ينفذ بيعه من الاجانب كما
ينفذ من غيره من البالغين خلافا لصاحبيه فان عندهما لا يصح بالغبن
الفاحش ورده اي ابو حنيفة بيعه او تصرفه مطلقا مع الولي بغبن
فاحش في رواية اعتبار الشبهة النيابة اي لشبهة ان الصبي نائب الولي
لانه اصيل من وجه دون وجه لان له اصل الفعل دون وصفه وكماله
وينجبر برأي الولي فثبت شبهة النيابة في تصرفه نظرا الى الوصف
فاعتبرت شبهة النيابة في موضع التهمة وهو بيع الصبي من الولي
كان الولي يبيع من نفسه مال الصبي بالغبن الفاحش ويصح في رواية
لما قلنا انه يصير كالبالغ وعلى هذا التقدير يكون قوله ورده مصدرا مضافا

در صفحه ۱۵۹ سطر ۱۰

وهو جواب لدخل مقدر وعلى هذا اي على ان ما فيه احتمال الضرر لا

يتملك الصبي بنفسه ويتملكه باذن الولي قلنا في الصبي المحجور عليه اذا

توكل اي قبل الوكالة لم تلزمه العهدة اي الاحكام المتعلقة بالوكالة من

تسليم المبيع والثمن ونحوهما لان في التزامها ضررا وباذن الولي تلزمه

لما عرفت من ان قصور رأيه ينجبر براي الولي فصار اهلا لها وانما

اعتبر عبارة قبول الوكالة حيث حكم بصحتها وان لم تلزمه العهدة

دون عبارة اداء الشهادة وان كان فيه نفعا لان مبنى ادائها على

الولاية ولا ولاية للصبي وفي تصحيح العبارة من اعظم المنافع فكان في تصحيحها

نفعا له واما اذا اوصى الصبي بشيء من اعمال البر التقييد به لكونه موضع

الخلاف بطلت وصيته عندنا خلافا للشافعي وان كان فيه اي الايصاء

نفع ظاهر للصبي والمتصلة متعلقة بقوله بطلت وفيه اشارة الى ما تمسك

به الشافعي ودليلنا قوله لان الارث شرع نفعا محضا للمورث



قال النبي عليه السلام لسعد لأن تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم
عالة يتكففون الناس اي يمدون كفا فهم سائلون ثم بين كون
الارث نفعا بقوله الا ترى انه اي الارث شرع في حق الصبي ولو لم
يكن فيه نفع لما شرع في حقه واشار الى جواب ما تمسك الشافعي به
بقوله وفي الانتقال عنه اي عن الارث الى الايصاء الذي فيه نفع في
الآخرة وفيه ضرر ايضا من حيث انه ازالة للملك بطريق التبرع ترك
الافضل اي الذي هو الارث الذي هو نفع محض لا محالة وهو ضرر
ايضا فلا يكون مشروعا في حقه ولما توهم منه انه لو كان ضررا ينبغي ان
لا يكون مشروعا في حق البالغ ايضا اشار الى دفعه بقوله الا انه اي الايصاء
مشروع في حق البالغ لان اهليته كاملة فيجوز شرعية المضار في حقه
كما شرع له اي للبالغ الطلاق والعتاق والهبة والقرض والصدقة و
لم يشرع ذلك المذكور من الامور في حق الصبي ولم يملك ذلك الضرر
عليه اي الصبي غيره كالولي ما خلا القرض اي الاقراض فانه وان كان
فيه تبعيد الموجود وتحصيل المفقود لكن يملكه القاضي

بوقوع الامن عن التوى بسبب ولاية القضاء لامكان تحصيله من غير

حاجة الى دعوى وشهادة فكان مصونا عن التلف فوق صيانة العين

واما الردة من الصبي العاقل فلا تحتمل العفو في احكام الآخرة اتفاقا

بيننا وبين الشافعي وفي احكام الدنيا ايضا عند ابي حنيفة ومحمد لان

ما يلزمه اي الصبي من احكام الدنيا كحرمان الميراث وكلمة من بيانية

لما عندهما خلافا لابي يوسف والشافعي فانما يلزمه حكما لصحته اي

الارتداد لا قصدا اليه يعني لزوم هذه الامور من ضرورة الحكم

بصحة الارتداد لانها من لوازمه فلم يصح العفو عن مثله اي مثل

الارتداد ومثله عبارة عن امر عظيم لا يحتمل العفو بوجه اي لا يصح

العفو عن مثل ذلك الامر بواسطة لزوم هذه الاحكام كما اذا ثبت

الارتداد تبعا لابويه بان ارتدا ولحقا بدار الحرب فانه تلزمه هذه

الاحكام ولا يمنع ثبوته



بواسطة لزومها فكذا فيما نحن فيه **فصل** في الامور المعترضة
على الاهلية المانعة عن بقائها على حالها فبعضها يزيل اهلية الوجوب
كالموت وبعضها يزيل اهلية الاداء كالنوم وبعضها يوجب التغيير في
بعض الاحكام مع بقاء اهلية الوجوب والاداء كالسفر والصغر و
ان كان ثابتا في اصل الخلقة لكن قد يخلو الانسان عنه كما في آدم و
حواء عليهما السلام فانهما خلقا كما كانا من غير تقدم صغر ولان
ماهية الانسان قد تعرف من غير صغر فلهذا كان الصغر عارضا
كذا في الشرح العوارض نوعان جمع عارضة من عرض له كذا اذا ظهر
له امر يصده من المضي على ما كان فيه سماوي ان لم يكن للعبد فيها
اختيار ومكتسب ان كان لهم فيها دخل باكتسابها

اوبترك ازالتها ولما كانت السماوية اشد تاثيرا واكثر تغيرا قدمت
فى البيان فقال اما السماوى فهو احد عشر الصغر والجنون والعته
والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس و
الموت ومعنى كونها عوارض انها ليست من الصفات الذاتية كما
يقال البياض عارض للثلج وليس المراد الطريان بعد العدم والا لم
يصح فى الصغر والجهل الا على سبيل التغليب واما المكتسب فانه
نوعان احدهما حاصل منه اى من المكلف والاخر حاصل من غيره
اما الذى حصل منه فالجهل انما عد من العوارض المكتسبة مع عدم
كونه باختيار العبد لان العبد قادر على ازالته والسفه والسكر و
الهزل والخطاء والسفر واما الذى من غيره فالاكراه بما فيه الجاء
للمكره وبما ليس فيه الجاء له اما الجنون قال الشيخ ابو المعين لا يمكن
الوقوف على حقيقة الجنون الا بعد الوقوف على حقيقة العقل ومحله
وافعاله فالعقل معنى يمكن به الاستدلال من الشاهد على الغائب والاطلاع
على عواقب الامور والتميز بين الخير والشر ومحله الدماغ والمعنى
الموجب لانعدام آثاره وتعطيل افعاله الباعث للانسان على افعاله

مضادة لتلك الافعال من غير ضعف في عامة اطرافه وفتور في
سائر اعضائه يسمى جنونا فهو اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة
والقبيحة المدركة للعواقب بان لا يظهر لنا آثارها ويتعطل افعالها
اما لنقصان جبل عليه دماغه او لخروج مزاج الدماغ عن الاعتدال
بسبب خلط وآفة واما لاستيلاء الشيطان عليه والقاء الخيالات
الفاسدة اليه بحيث يفرح من غير ما يصلح سببا له فانظر اي الجنون
يوجب الحجر عن الاقوال اي اخراجها عن الاعتبار من الاصل حتى تفسد
عباراته كلها ولم يتعلق بها حكم حتى لم تنفذ باجازة الولي وهو احتراز
عن الافعال حتى يؤخذ بضمان الافعال في الاموال على الكمال ويسقط به اي بالجنون
ما كان ضررا يحتمل السقوط كالعبادات فانها تسقط باعذار عن البالغ العاقل
فتسقط بالجنون ايضا وكذا الحدود والكفارات فانهما تسقطان
بالاعذار والشبهات وهو احتراز عما لا يحتمل الا بالاداء او الابراء
كضمان المتلفات فانه لا يسقط بالجنون واذا امتد الجنون
يعني انه اما ممتد وغير ممتد وكل منهما اما اصلي بان يبلغ
مجنونا او طارئ بان جن بعد البلوغ فالممتد مطلقا مسقط للعبادات

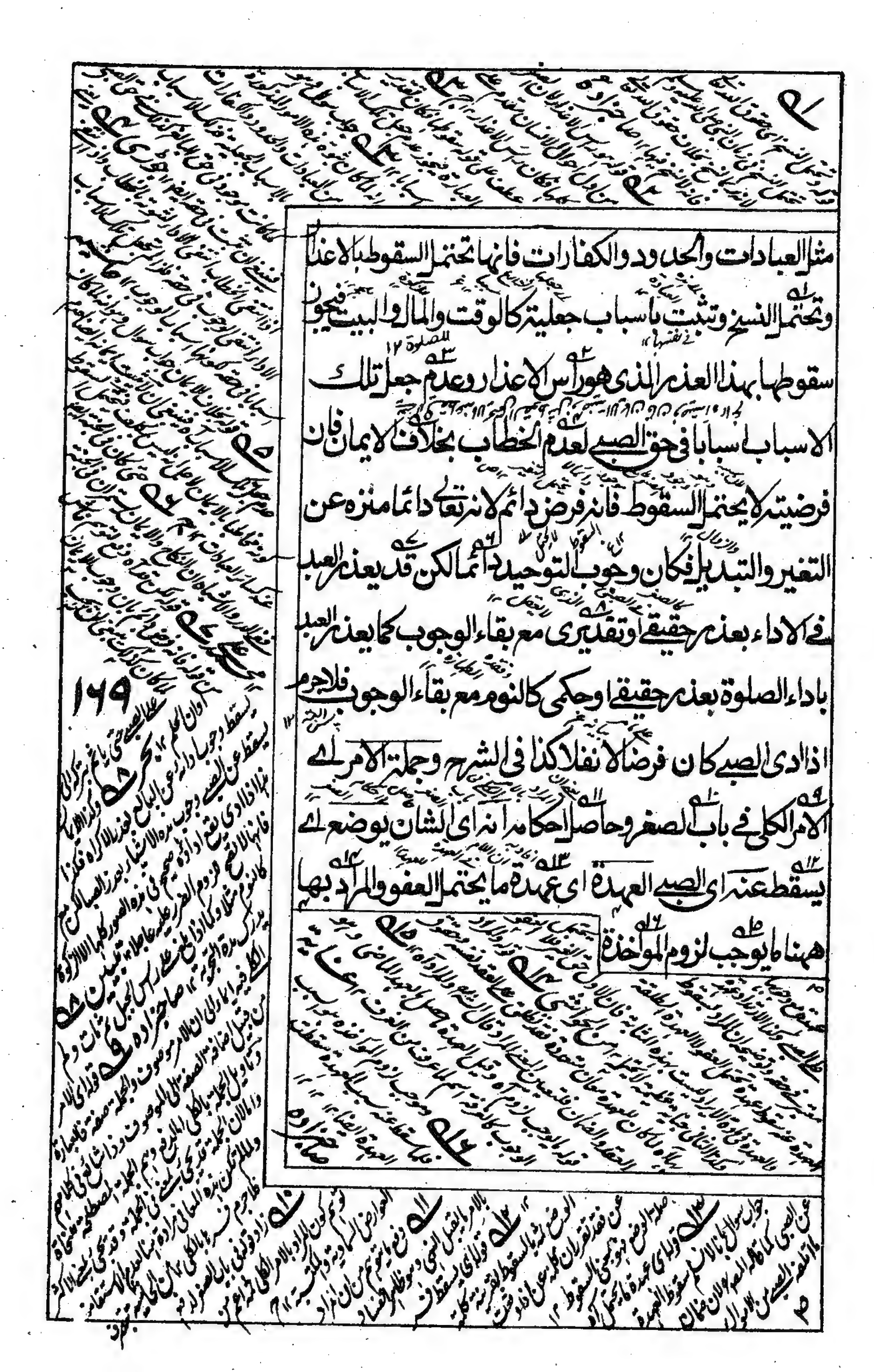


وغير الممتد ان كان طاريا فليس بمسقط استحسانا الحاقا للعارض
بالعدم في حق الاداء ومسقط قياسا وهو قول زفر والشافعي
وان كان اصليا فعند ابي يوسف مسقط بناء للاسقاط على الاصالة
او الممتد وعند محمد غير مسقط وهو ظاهر الرواية وقيل الخلاف على
العكس فصار لزوم الاداء يؤدي اي مؤديا الى الحرج وهو الحرج
في القضاء لدخوله في حد التكرار فبطل القول بالاداء اي بلزومه
دفعا للحرج في القضاء وينعدم نفس الوجوب بناء لانعدامه
اي الاداء فان تاثير السبب في الوجوب لتاديته الى الاداء او القضاء
فاذا انعدم ذلك وتعسر هذا لم يكن في الوجوب فائدة وحد
الامتداد اي الامتداد في العبادات يحصل بالكثرة الموقعة
في الحرج ولما لم يمكن ضبطها اعتبر ادناها وهو استيعاب العذر

وظيفة الوقت ففي الصوم ان يستوعب الجنون الشهر اي شهر رمضان
وفي الصلوة ان يزيد وقت الجنون على يوم وليلة لان اليوم والليلة
وقت لجنس الصلوة ولما كان ذلك الوقت وهو اليوم والليلة قصيرا
اكدت كثرتها بدخولها في حد التكرار والذي يحصل به التكرار دخول
وقت الصلوة عند الشيخين فاعتبرت الزيادة على يوم وليلة باعتبار
الساعات ونفس الصلوة عند محمد رح بان تصير الصلوات ستا وثمرة
الخلاف تظهر فيما اذا جن بعد طلوع الشمس ثم افاق في اليوم
الثاني قبيل الزوال فعند محمد رح يجب القضاء وعندهما لا قضاء عليه
وفي الزكوة ان يستغرق الحول عند محمد رح واقام ابو يوسف رح اكثر الحول
مقام كله تيسيرا على المكلف لانه اقرب الى سقوط الواجب من اعتبار
الجميع وما كان حسنا لا يحتمل غيره اي غير الحسن كالايمان او كان قبيحا لا
يحتمل العفو كالكفر فثابت في حقه اي المجنون حتى يثبت ايمانه وردته
تبعا لابويه لان التصرف الضار وان كان غير ثابت في حقه الا



ان الكفر قبيح لا يحتمل العفو فلا يمكن القول بعفوه بعد تحققه من
الابوين واذا ثبت في حقهما فيثبت في حقه ايضا لانه تبع لهما في الدين
الا ترى ان الاسلام لا يمكن ان يثبت في حقه بطريق الاصالة لعدم
تصور ركنه وهو التصديق وانما يثبت تبعا فاذا ارتد ابواه وزالت
التبعية في الاسلام فلا وجه لجعله مسلما بطريق الاصالة منه فلو لم
يحكم بردته لوجب القول بعفو ردتهما وهو فاسد وانما تثبت الردة
في حقه تبعا اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان فارتدا ولحقا معه بدار
الحرب فان لحقا بدار الحرب وتركاه في دار الاسلام لا تثبت الردة في
حقه لانه مسلم تبعا للدار اذ الاسلام يستفاد بالتبعية وبالدار كذا
في الشرح واما الصغر فانه في اول احواله وهو حالة قبل ان يعقل
مثل المجنون فيسقط عن الصغير ما يسقط عن المجنون لانه اي
الصغير عديم العقل والتميز اما اذا عقل الصغير فقد اصاب ضربا
نوعا من اهلية الاداء فكان ينبغي ان يثبت في حقه وجوب الاداء
لكن الصبا عذر مع ذلك الضرب لانه ناقص العقل بعد فيسقط
به اي بهذا العذر عنه ما يحتمل السقوط عن البالغ من حقوق الله تعالى



مثل العبادات والحدود والكفارات فانها تحتمل السقوط بالاعذار
وتحتمل النسخ وتثبت باسباب جعلية كالوقت والمال والبيت فيجوز
سقوطها بهذا العذر الذي هو راس الاعذار وعدم جعل تلك
الاسباب اسبابا في حق الصبي لعدم الخطاب بخلاف الايمان فان
فرضيته لا يحتمل السقوط فانه فرض دائم لانه تعالى دائما منزه عن
التغير والتبديل فكان وجوب التوحيد دائما لكن قد يعذر العبد
في الاداء بعذر حقيقي او تقديري مع بقاء الوجوب كما يعذر العبد
باداء الصلوة بعذر حقيقي وحكمي كالنوم مع بقاء الوجوب فلا جرم
اذا ادى الصبي كان فرضا لا نفلا كذا في الشرح وجملة الامر اي
الامر الكلي في باب الصغر وحاصل احكامه انه اي الشان يوضع اي
يسقط عنه اي الصبي العهدة اي عهدة ما يحتمل العفو والمراد بها
ههنا ما يوجب لزوم المواخذة



ويصح منه اى من الصبي بان يباشر هو بنفسه ولو اى للصبي بان يباشر
غيره لاجله مالا عهدة اى لا ضرر فيه كقبول الهبة لان الصبا
من اسباب المرحمة طبعا فان كل من يكون سليم الطبع يترحم على
الصغار كما يتوقر الكبار وشرعا لقوله عليه السلام من لم يرحم صغيرنا
ولم يوقر كبيرنا فليس منا فجعل الصبا سببا للعفو عن كل عهدة اى
تبعة وضمان يحتمل العفو اى السقوط عن البالغ ولهذا المذكور
لا يحرم الصبي عن الميراث بالقتل عندنا حتى لو قتل مورثه عمدا او
خطأ يستحق ميراثه لان موجب القتل يحتمل السقوط بالعفو وباعذار
كثيرة فيسقط بعذر الصبا ايضا بخلاف الدية فانها تجب بعصمة
المحل وهو اهل لوجوبها عليه والصبا لا ينفي عصمة المحل ولا يلزم
عليه اى على عدم حرمان الصبي عن الميراث بالقتل حرمانه اى الصبي
بالرق والكفر حتى لو ارتد عاقلا العياذ بالله تعالى او كان رقيقا
لا يستحق الارث من قريبه لان الرق ينافي اهلية الوراثة لان
الرق ينافي المالكية وكذلك الكفر لانه اى الكفر ينافي اهلية الولاية
على المسلم لقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا

والارث مبني على الولاية كما في قوله تعالى حكاية عن ذكريا عليه السلام
رب هب لي من لدنك وليا يرثني فانه يشير الى ان الارث مبني
على الولاية والحاصل ان الحرمان بالقتل انما هو بطريق الجزاء فان
القاتل يعجل لاخذ المال فجوزي بحرمانه والصبي لما لم يكن من اهل
الجزاء لم يحرم واما الكفر والرق فالحرمان عن الارث بهما ليس
بطريق الجزاء بل لعدم سببه في الكفر وعدم الاهلية في الرق
وانعدام الحق اي الامر الثابت وهو الارث ههنا لعدم سببه
اي سبب الحق وهو الولاية في الكفر ويعلم منه ان الولاية سبب الارث
وهو موافق لبعض كتب الاصول وذكر في كثير منها ان سببه هو
اتصال الشخص بالميت بقرابة او زوجية او ولاء فعلى هذا كانت
الولاية من شرائط الاهلية كالحرية الا انه نظر الى ان الكافر لا
يخرج عن اهلية الارث مطلقا فانه يرث من كافر آخر بخلاف الرقيق
فانه لا يرث اصلا ففرق بينهما بما ذكر ولعدم الاهلية اي اهلية
الحق في الرق لا يعد جزاء اي عقوبة ولا يمتنع بسبب الصبا وهو
خبر لقوله وانعدام الحق واما العته وهو اختلال العقل بحيث



يختلط كلامه فيشبه كلام العقلاء مرة وكلام المجانين مرة اخرى

وكذا سائر اموره بعد البلوغ فمثل الصبا مع العقل في كل الاحكام

وذلك لان الصبي كان في اول احواله عديم العقل فالحق به المجنون

وفي اخر احواله ناقص العقل فالحق به المعتوه حتى انه اي العته لا

يمنع صحة القول والفعل كما لا يمنعهما الصبا مع العقل فيصح اسلام

المعتوه وتوكله في بيع مال الغير والشراء له وفي طلاق المرءة الغير

واعتاق عبده لكنه اي العته يمنع العهدة اي ما يوجب لزوم شئ

يحتمل السقوط كالصبا فلا يصح طلاقه لامرءته واعتاق عبده

ولو باذن الولي واما وجوب ضمان ما يستهلك من الاموال

فليس من العهدة هذا دفع لما يرد على ما علم سابقا من ان العهدة

ساقطة عن الصبي والمعتوه من ان وجوب الضمان من العهدة

وقد ثبت في حقهما وتقرير الدفع ان هذا ليس من العهدة المنفية

عنهما لان العهدة المنفية عنهما ما يحتمل العفو في الشرع وضمان

المتلف لا يحتمله شرعا لانه حق العبد ولان العهدة اذا استعملت

في حقوق العباد يراد بها ما يلزم بالعقود في اغلب الاستعمال وهو



المراد ههنا وضمان المستهلك ليس من هذا القبيل فلا يكون
عهدة كذا في الشرح لانه اي الضمان شرع جبرا لما استهلكه من
المحل المعصوم ولهذا قدر بالمثل وكونه اي المستهلك على صيغة
اسم الفاعل صبيا معذورا او بالغا معتوها لا ينافي عصمة المحل
لانها ثابتة للمحل لحاجة العبد اليه لتعلق بقائه به وبالصبا والعته
لا يزول حاجته عنه فيجب الضمان على المستهلك بخلاف حقوق
الله تعالى فانها تجب بطريق الابتلاء فتتوقف على كمال العقل والقدرة
وبخلاف الحقوق الواجبة بالعقود فانها لما وجبت بالعقد
قد خرج كلامهما من الاعتبار عند استلزام المضار لم تجعل العقود
اسبابا لتلك الحقوق في حقهما كذا في الشرح ويوضع عنه اي
المعتوه الخطاب كما يوضع عن الصبي فلا تجب عليه العبادات ولا
تثبت في حقه العقوبات وهو اختيار عامة المتاخرين وذكر الامام
ابو زيد ان حكم العته حكم الصبا الا في حق العبادات فانه لم يسقط
به الوجوب احتياطا في وقت الخطاب وهو البلوغ بخلاف الصبا
لانه وقت سقوط الخطاب وضعفه الامام صدر الاسلام

بان نقصان العقل مؤثر في سقوط الخطاب سواء كان قبل البلوغ
او بعده كالجنون ولا اثر للبلوغ الا في كمال العقل فاذا انتفى الكمال
بالآفة كان البلوغ وعدمه سواء ويولى عليه اي يثبت الولاية على
المعتوه لغيره كما يثبت على الصبي ولا يلي هو على غيره وانما يفترق
الجنون والصغر هذا شروع فيما به الفرق بين اول احوال الصبا
والجنون بعد ما حكم بانهما متماثلان لئلا يظن المماثلة فيما يذكر
من الحكم اي لا فرق بين الجنون واول احوال الصغر الذي لا عقل
له الا في هذا العارض اي الجنون غير محدود بوقت معين يتعين
زواله فيه فقيل اذا اسلمت امرأته اي المجنون عرض على ابيه وامه
الاسلام في الحال لعدم كون العارض محدودا بوقت ينتظر مضيه
فان اسلما او اسلم احدهما بقيا على النكاح وان ابيا فرق بينهما
ولا يؤخر العرض الى وقت آخر لان فيه ابطال حق المسلمة والصبا
محدود فوجب تاخيره اي العرض الى ظهور اثر العقل بيانه ما قال
في الجامع الصغير لو ان رجلا نصرانيا زوج ابنه الصغير امرأة نصرانية
فاسلمت المرأة وطلبت الفرقة لم يفرق بينهما وتركا عليه حتى يعقل الصبي

فيه اشارة الى ان كلمة انما في قول المص للحصر

لان عقل الصبي في اوانه معهود فاذا عقل عرض عليه الاسلام فان
اسلم بقيا على النكاح والا فرق بينهما وانما صح العرض وان كان لا
يخاطب الصبي بالاسلام عندنا لان ذلك وضع عنه رحمة عليه وهنا
وجب العرض لخصومتها وحقوق العباد لا تسقط بعذر الصبا
واما الصبي العاقل والمعتوه العاقل احتراز عن المجنون فان المعتوه
قد يطلق عليه ايضا فلا يفترقان في وجوب العرض في الحال كما لا
يفترقان في سائر الاحكام حتى لو اسلمت امرأة المعتوه الكافر يجب
العرض على نفسه في الحال كما يجب في اسلام امرأة الصبي العاقل العرض
على نفسه في الحال واما النسيان ومعناه غني عن البيان فلا ينافي
نفس الوجوب في حق الله تعالى ولا وجوب الاداء لانه لا يخل بالاهلية
ولا يقتضي ايجاب الحقوق



على الناسى الى الحرج لكنه اى النسيان اذا كان غالبا بحيث يلازم

الطاعة فى الاكثر مثل النسيان فى الصوم فانه غالب فيه لان الطبع

يدعوا الى الاكل والشرب فاوجب ذلك نسيان الصوم لان النفس

حين الاشتغال بشئ تغفل عن غيره عادة ومثل نسيان التسمية فى

الذبيحة لان الاشتغال بالذبح يوجب خوفا وهيبة لنفور الطبع عنه

يوجب الغفلة عنها غالبا جعل خبر لقوله لكنه وانه لضمير يعود الى

النسيان اى جعل النسيان من اسباب العفو فى حقوق الله تعالى فجعل

كان المفطر للصوم لم يوجد وجعل كان التسمية قد وجدت لانه

اى النسيان امر من جهة صاحب الحق وكلمة من متعلقة بقوله اعترض

اى حدث واذا كان حدوثه بصنع الله بدون اختيار العبد صار سببا

للعفو فى حقوقه بخلاف حقوق العباد حيث لم يجعل النسيان سببا

للعفو حتى لو اتلف مال الانسان بالنسيان يضمن لان حقوقهم محترمة

لحاجتهم ولهذا اى ولان النسيان الغالب جعل عذرا قلنا ان سلام الناسى

فى القعدة الاولى على ظن انها قعدة اخيرة لما كان غالبا لكثرة تسليم

المصلى فى تلك الحالة لم يقطع السلام الصلوة بخلاف السلام فى غير

١٧٦

غاية التحقيق

حالة القعود بخلاف الكلام في جميع الاحوال لان هيئة المصلي مذكرة له

اي للمصلي فان الصلوة مانعة عن الكلام فيكون كلامه لغفلته وتقصيره

فلا يغلب الكلام ناسيا فلا يكون عذرا ايض فلا يجعل في معنى النسيان

المنصوص عليه والحاصل ان في حقوق الله تعالى اما ان يقع المرء في النسيان

بتقصير منه كالاكل في الصلوة فلا يكون عذرا واما بلا تقصير منه

فيكون عذرا سواء كان معه ما يكون داعيا الى النسيان ومنافيا

للتذكر كالاكل والشرب في الصوم لان الطبيعة داعية الى الاكل اولم يكن

كترك التسمية عند الذبح فانه لا داعي الى تركها لكنه ليس هنالك

ما يذكرها واما النوم فعجز عن استعمال القدرة وصفته ذلك العجز

انه ينافي الاختيار فاوجب تاخير الخطاب للاداء اللام بمعنى الباء

متعلقة بالخطاب وذلك لعجزه عن فهم مضمون الخطاب ولا

يمنع الوجوب لانه لا يمتد غالبا فلا حرج في وجوب القضاء عليه و

بطلت عبارته اي النائم اصلا في الطلاق والعتاق والاسلام و

الردة لعدم صدورها عن اختياره ولم يتعلق بقراءته

وكلامه في الصلوة حكم فاذا قرء فيها نائما لم يصح

قرء ته في المختار وكذا لا يعتد قيامه وركوعه وسجوده من الفرض
لصدورها لا عن الاختيار وكذا اذا قهقه في صلوته وهو الصحيح
متعلق بالمسائل الثلث الكلام والقرءة والقهقهة والاغماء مثل النوم
في فوت الاختيار وفوت استعمال القدرة حتى منع اي الاغماء صحة
العبادات وهو اي الاغماء اشد منه اي من النوم في كونه عارضا وكذا
في فوت الاختيار والقدرة لان النوم فترة اصلية اي طبيعية لا يخلو
الانسان عنه في حال الصحة فيحتمل كونه عارضا وان كان عارضا باعتبار
انه امر زائد على معنى الانسانية ولهذا جعل من العوارض وهذا اي
الاغماء عارض ينافي القوة اصلا لانه يزيل القوى ويعجز العاقل عن
استعمال العقل مع بقائه ولان ازالة الاغماء للقوى لا يمكن ازالته بفعل
احد بخلاف النوم كذا في الشرح والمراد بازالة القوى تعطلها الذي
هو فوق التعطل الذي في النوم

وهذا عرفه صاحب التوضيح بانه تعطل القوى المدركة والمحركة حركة

ارادية بسبب يعترض للدماغ او القلب وذكر في التلويح ما يوافقه

وقريب منه ما في المنار ولهذا اى لكونه اشد من النوم كان الاغماء

حدثا في الاحوال كلها اى سواء كان قائما او راكعا او ساجدا او متوركا

بخلاف النوم لانه بذاته لا يوجب استرخاء المفاصل الا اذا غلب والغلبة

موجودة في الاغماء في جميع الاحوال بخلاف النوم فانه لا توجد فيه

الغلبة في جميع الاحوال فلا يكون حدثا في جميع الاحوال ومنع الاغماء

البناء حتى لو انتقض الوضوء في الصلوة بالاغماء لم يجز البناء عليها

قليلا كان او كثيرا بخلاف ما اذا انتقض بالنوم فانه يجوز له البناء

لان النص الوارد بجواز البناء انما ورد في الحدث الغالب لوقوع واعتبر

امتداده اى الاغماء استحسانا بان يزيد على يوم وليلة باعتبار

الاوقات عندهما وباعتبار الصلوة عند محمد في حق الصلوة خاصة

حتى سقط به الصلوة اذا امتد ولم يعتبر امتداده في حق شيء اصلا

لان الاغماء قد يقصر وقد يمتد عادة فاذا قصر اعتبر بما يقصر عادة

وهو النوم فلا يسقط القضاء به واذا طال اعتبر بما يطول عادة

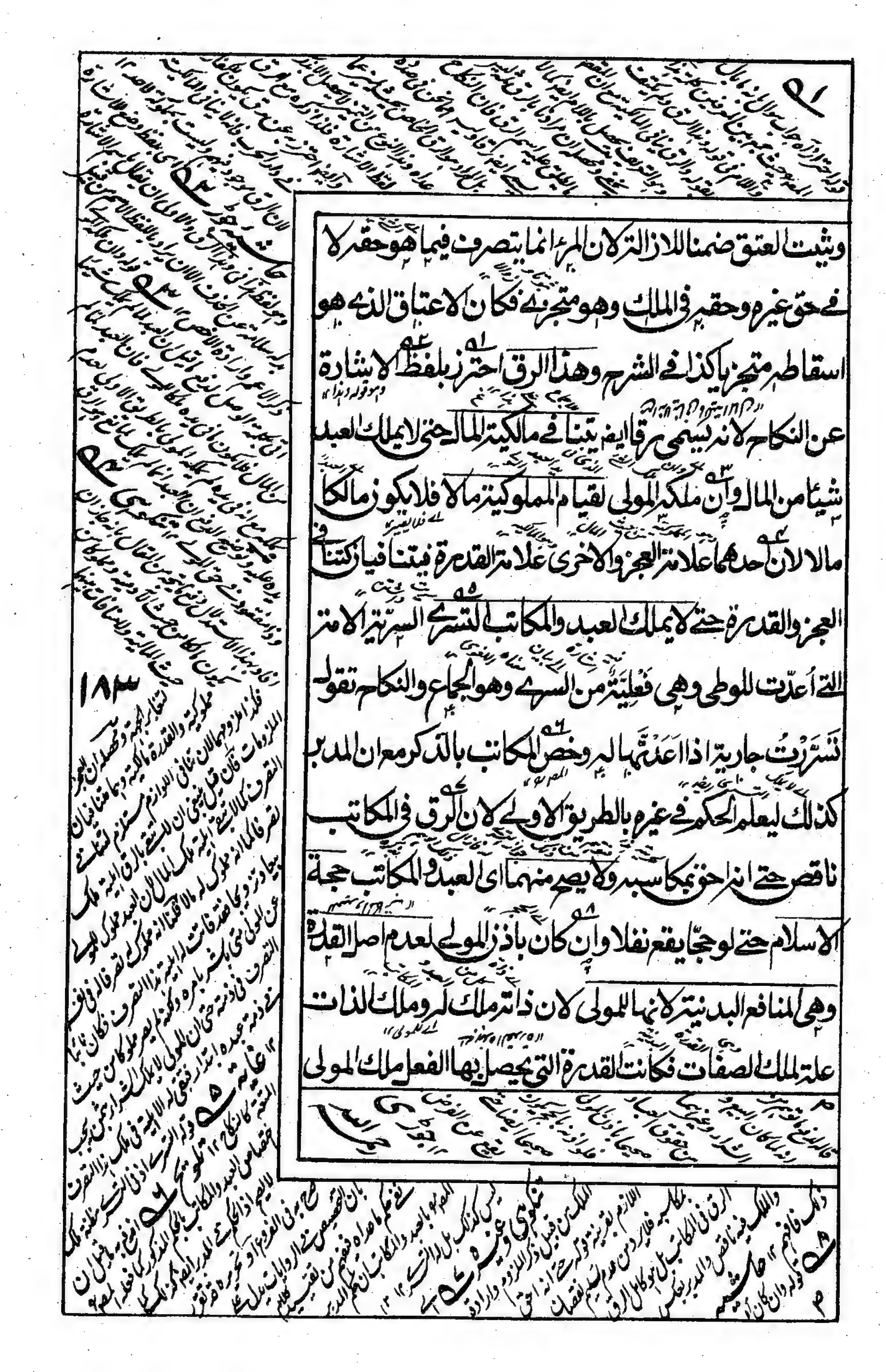
غاية التحقيق

١٧٩

وهو الجنون فيسقط القضاء ههنا لا في الاول وفي الصوم لا يعتبر
امتداده حتى لو كان مغمى عليه في جميع الشهر ثم افاق بعده يلزم القضاء
خلافا للحسن البصري واما الرق فهو عجز حكمي اي غير حسي بحيث يعجز
عما يملكه الحر من الشهادة والقضاء والولاية ونحوها شرع جزاء
على الكفر في الاصل اي في ابتداء ثبوته فان الكفار لما ضيعوا عقولهم
واستكبروا عن عبادة الخالق جزاهم الله تعالى بان الحقهم بالبهائم و
صيرهم عبيد العباد لكنه اي الرق في حالة البقاء امر حكمي اي ثابت
بحكم الشرع غير مضاف الى الكفر ولا يراعى فيه صفة كونه جزاء حتى
يبقى رقيقا وان اسلم ويكون ولد الامة المسلمة رقيقا وان لم يوجد
منه ما يستحق الجزاء وبه اي بذلك الامر الحكمي يصير المرء عرضة
فعلة من العرض اي معرضا للتملك للنفس والابتذال وهو اي الرق
وصف لا يحتمل التجزي

ثبوتا وزوالا وقال محمد بن سلمة البلخي انه يحتمل التجزي ثبوتا حتى
لو فتح الامام بلدة ورأى الصواب في ان يسترق انصافهم نفذ
ذلك منه والاول اصح وهو مذهبنا اي اصحابنا جميعا فقد قال
محمد في الجامع من غير ذكر خلاف في مجهول النسب اذا اقر ان نصفه
عبد فلان انه يجعل عبدا في شهاداته وان لم يثبت الملك للمقر له
الا في النصف حتى لو انضم اليه مثله لم يجعلا بمنزلة حر واحد كما
جعلت المرأتان بمنزلة رجل واحد وفي جميع احكامه مثل الحدود
والارث والنكاح والحج والجمعة وكذا العتق الذي هو ضد الرق
لا يقبل التجزي بالاتفاق كما ان الملك قابل له بالاتفاق واختلف
في تجزي الاعتاق كما قال وقال ابو يوسف ومحمد الاعتاق لا يتجزى
لما لم يتجز انفعاله اي لازمه الذي يتوقف وجوده عليه وهو
العتق يقال اعتقته فعتق كما يقال كسرته فانكسر فلا يتصور الاعتاق
بدون العتق اذ لو وجد الاعتاق متجزيا بدون العتق يلزم وجود
الملزوم بدون اللازم وان وجد معه فاما ان يكون العتق متجزيا او
لا والاول باطل بالاتفاق والثاني يوجب تحقق الاثر بدون المؤثر

فعندهما لو اعتق نصف عبده او اعتق احد الشريكين نصيبه يعتق
كله وقال ابو حنيفة الاعتاق ازالة الملك لان العبد انما يتصرف في
حقه وحق المولى في الرقيق هو المالية والملك وهو متجزي ثبوتا
وزوالا كما عرفت في بيع النصف وشرائه لكن تعلق بسقوط كله اي
الملك عن المحل وهو العبد حكم لا يتجزى وهو العتق فاذا سقط بعضه
اي بعض الملك باعتاق البعض فقد وجد شطر العلة وشطر العلة لا
يوجب الحكم التام الغير المتجزي فيتوقف العتق الى تكميلها اي العلة
وصار ذلك اي اسقاط الملك الذي يتجزى علة لثبوت العتق الغير
المتجزي كغسل اعضاء الوضوء علة لاباحة اداء الصلوة فان غسلها
متجزي واباحة الصلوة غير متجزية وكاعداد الطلاق للتحريم فانها
متجزية والحرمة الغليظة المتعلقة بها غير متجزية والحاصل ان الاعتاق
عندهما اثبات العتق قصدا وازالة الملك ضمنا واثبات العتق بازالة
الرق الذي هو ضده وهما اي الرق والعتق لا يتجزيان فلا يتجزى الاعتاق
واذا لم يتجز كان اثباته في بعض المحل اثباتا في الكل كتطليق نصف
المرءة وايقاع نصف تطليقة وعنده الاعتاق ازالة الملك قصدا



وثبت العتق ضمنا للازالة لان المرء انما يتصرف فيما هو حقه لا

في حق غيره وحقه في الملك وهو متجزئ فكان الاعتاق الذي هو

اسقاط متجزيا كذا في الشرح وهذا الرق احترز بلفظ الاشارة

عن النكاح لانه يسمى رقا ايضا يتبين في مالكية المال حتى لايملك العبد

شيئا من المال وان ملكه المولى لقيام المملوكية مالا فلا يكون مالكا

مالا لان احدهما علامة العجز والاخرى علامة القدرة فيتنافيان كتنافي

العجز والقدرة حتى لايملك العبد والمكاتب التسري السرية الامة

التي اعدت للوطي وهي فعلية من السر وهو الجماع والنكاح تقول

تسررت جارية اذا اعددتها له وخص المكاتب بالذكر مع ان المدبر

كذلك ليعلم الحكم في غيره بالطريق الاولى لان الرق في المكاتب

ناقص حتى انه احق بمكاسبه ولا يصح منهما اي العبد والمكاتب حجة

الاسلام حتى لو حجا يقع نفلا وان كان باذن المولى لعدم اصل القدرة

وهي المنافع البدنية لانها للمولى لان ذاته ملك له وملك الذات

علة لملك الصفات فكانت القدرة التي يحصل بها الفعل ملك المولى

والعبادة لا تتادى بملك الغير لفوات معنى الابتلاء الا فيما استثنى عليه
اى على المولى من القرب البدنية كالصلوة والصوم فان الاستطاعة
التى يحصل بها الصوم والصلوة ليست ملكا للمولى بالاجماع لانه فى
حقهما مبقى على اصل الحرية واذا كان كذلك كان الحج المودى قبل وجود
الشرط نفلا فلا ينوب عن الفرض بخلاف الفقير حيث جاز ما ادى
من الحج عن الفرض لان ملك المال ليس بشرط للوجوب وانما شرط للتمكن
من عليه الاداء والرق لا ينافى مالكية غير المال لانه غير مملوك من ذلك
الوجه فلا يتحقق المنافاة وهو اى غير المال النكاح لانه من خواص
الانسانية ولهذا ينعقد بدون اذن المولى والدم عطف على
النكاح والحيوة لا يملك المولى تلافه ويصح اقراره بالقصاص لانه اقرار
بان ولى القصاص يستحق اراقة دمه وهو فى ذلك مثل الاحرار
فكان اقرارا على نفسه لا على المولى وينافى كمال الحال فى اهلية الكرامات
الموضوعة للبشر فى الدنيا لان الرق ينبئ عن العجز والذلة فينافى كمال
اهلية الكرامات البشرية الدنيوية وانما قيد به لتساوى العبد والحر فى

الكرامات الاخروية مثل الذمة فان الانسان بها يصير اهلا للايجاب

والاستيجاب و يمتاز بها عن الحيوانات و يصير اهلا للخطاب فتكون

كرامة الا ترى الى ما روى عن بعض الصلحاء يقين انه قرء عنده قوله

تعالى اخسئوا فيها ولا تكلمون فقال مرحبا لمن له هذا الخطاب فقيل

له هذا من اهل النار فقال اليس هذا خطاب الحبيب فنظر الى حال

من قال لا الى حال من قال له والحل اى حل النساء فان استفراش الحرائر

وتوسعة طرق قضاء الشهوة على وجه لا يستلزم لحوق اثم وملام

كرامة ولهذا احل في حق النبي عليه السلام الى تسع وما فوقها الى ما شاء

الله تعالى لزيادة شرفه وكرامته على الخلق كذا في الشرح والولاية

فانها تنفيذ القول على الغير شاء او لم يشأ ولا شك في انها كرامة و

يتفرع على ما ذكر قوله حتى ان ذمته اى العبد ضعفت برقه لانه من

حيث انه صار مالا بالرق كانه لا ذمة له اصلا ومن حيث انه انسان

مكلف لا بد ان يكون له ذمة فقلنا بوجود اصل الذمة مع ضعفها

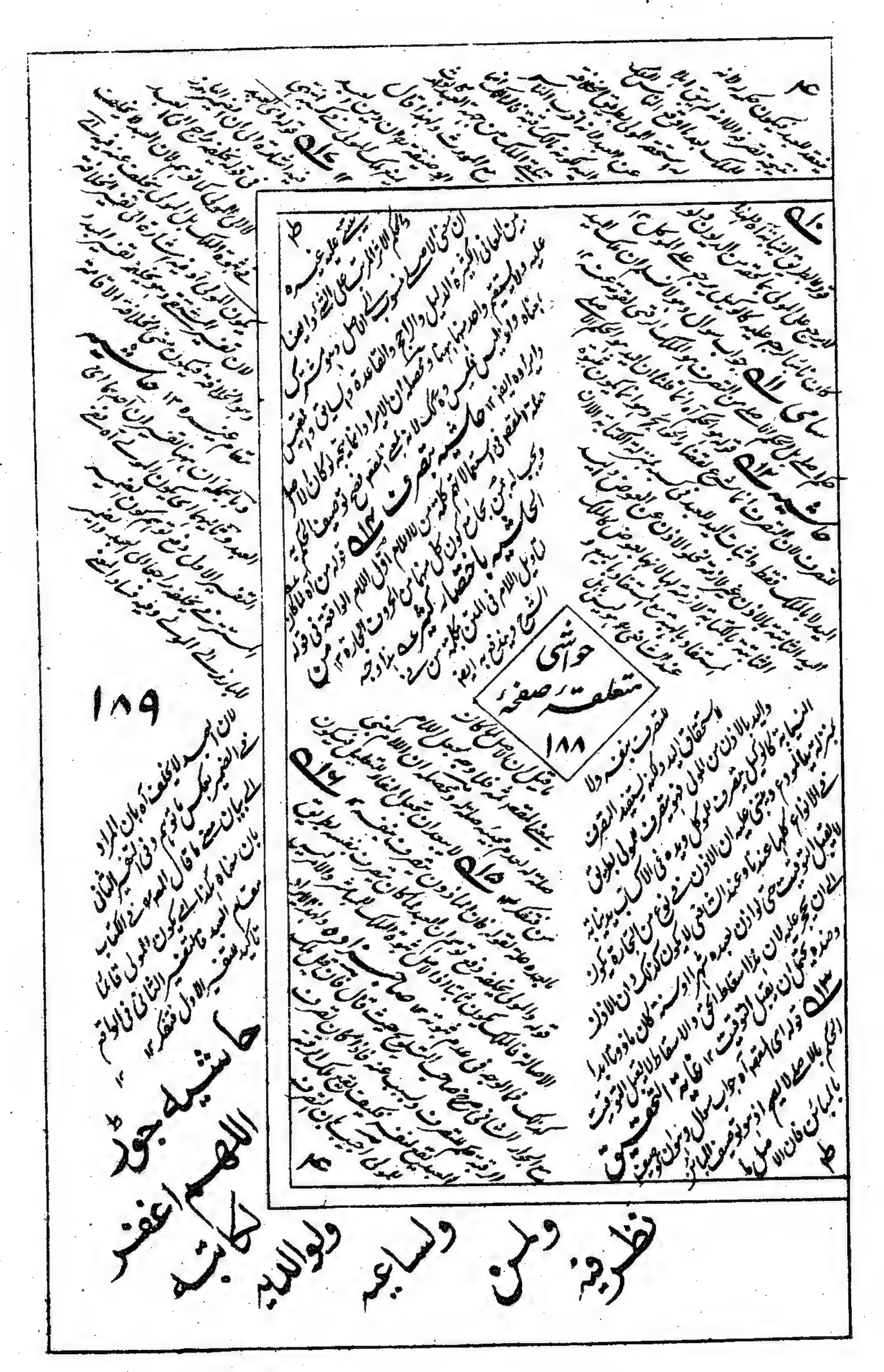
بالرق فلم تحتمل الدين بنفسها اى لم تقدر على تحمل الدين بنفسها

لضعفها ولاجل تحمل الدين ضمت اليها اى الى الذمة مالية الرقبة و

الكسب فيحتمل الدين ومعنى احتمال الدين صحة المطالبة يعني لا
يحتمل الدين اذا ضمنت اليها مالية الرقبة والكسب فيباع في دين لا
تهمة في ثبوته كما اذا استهلك مال انسان لا فيما في ثبوته تهمة كما اذا اقر
المحجور فانه متهم في حق المولى ثم ان الكسب الموجود في يده يصرف الى
الدين اولا فان لم يف به او لم يكن له كسب يصرف اليه مالية الرقبة ولا
يباع الرقبة بالدين ما دام يفي به الكسب بالاجماع وكذلك الحل ينتقص
بالرق اي كما يظهر اثر الرق في ضعف الذمة ظهر اثره في تنصيف الحل
الذي يبتني عليه ملك النكاح ويصير المرء اهلا له حتى انه لا ينكح العبد
الا امرأتين لان الحل نعمة واستحقاق النعم بالانسانية وقد اثر الرق
في نقصانها خلافا لمالك وتطلق الامة تطليقتين سواء كان زوجها حرا
او عبدا لان الرق مؤثر في نقصان الحل فلا بد من
التفاوت بين الحرة والامة فيه فمتى كان حل
المرءة الحرة ازيد كان محلية الطلاق المفوت له

او ش وبالعكس على العكس و تنصف لعدة لانها نعمة لما فيها من تعظيم
ملك النكاح فيؤثر الرق في تنصيفها و القسم بسكون السين و هو عطف
على العدة اي يتنصف القسم حتى كان للامة الثلث من القسم وللحرة الثلثان
والحد لان تغليظ العقوبة بتغليظ الجناية وهو بقدر توافر النعم و
انتقصت قيمة نفسه اي قيمة العبد من قيمة نفس الحر حتى اذا صار العبد
مقتولا خطأ وجبت على عاقلة الجاني قيمته ولا تزاد على عشرة الاف
بل تنقص منها عشرة دراهم وان كانت قيمته عشرين الفا مثلا لانه
اي العبد اهل للتصرف في المال واهل لاستحقاق اليد عليه اي المال بدليل
انه ليس للمولى ان يسترد ما اودع العبد من يد المودع دون ملكه
اي ليس باهل الملك المال فوجب نقصان بدل دمه عن الدية اي دية
الحر لنقصان احد ضربي المالكية وهما مالكية النكاح ومالكية المال و
تمام المالكية بالحرية والذكورة كما تنتصف الدية بالانوثة لعدم احدهما
اي احد الضربين المذكورين فان الحرة غير مالكة لاحد الضربين و
هو مالكية النكاح وتملك الاخر اعني مالكية المال فوجب نصف دية
الرجل على عاقلة قاتلها واما العبد فكان مالكا لاحدهما على الكمال

اعني النكاح ومالكا للآخر مع النقصان اعني المال فوجب نقصان
بدل دم عن الدية بما له خطر في الشريعة اعني العشرة لانه يملك بها
البضع المحترم ويقطع اليد اعتبار النقصان حالة وظهر ما ذكرنا
وجه قوله لنقصان احد ضربي المالكية في الاول وقوله لعدم احدهما
في الثاني وتنصيف عدد الانكحة في حق العبد لتنصيف الحل لا
لنقصان المالكية بل مالكيته فيما ملكه من النكاح مثل مالكية الحر
بلا نقصان وتوقفها على اذن المولى لا يدل على النقصان بل التوقف
لدفع الضرر عن المولى كما في الصبي وهذا اي كون العبد اهلا للتصرف
في المال واهلا لاستحقاق اليد عليه عندنا اي ثابت عندنا فان الماذون
اي لان الماذون يتصرف لنفسه بطريق الاصالة لا بطريق النيابة
ويجب له اي يثبت له الحكم الاصلي للتصرف وهو اليد على اكتسابه
وانما كان هو الحكم الاصلي اي المقصود من التصرف لان الانسان
يحتاج الى الانتفاع بما يكون سببا لبقائه ولا يتمكن ذلك الا
بكونه في يده فالاذن فك للحجر الثابت بالرق ورفع للمانع من
التصرف والمولى يخلفه اي العبد اي يكون المولى قائما مقام العبد



۱۸۹

حواشی متعلقہ صفحہ ۱۸۸

حاشیہ جوڑ

اللهم اغفر لکاتبہ ولوالدیہ ولسامعہ ولمن نظر فیہ

اصل درینجا یعنی قاعده سیت ۱۲

فان الاصل ان يثبت الملك للمباشر فيما اى فى حكم هو من الزوائد اى
ليس بمقصود من التصرف بل وسيلة الى المقصود وهو ملك اليد والتمكن
من الانتفاع وهو اى ما هو من الزوائد الملك المشروع للتوصل الى
اليد والعبد كالوكيل فى الملك اى اذا اشترى العبد شيئا يقع الملك
للمولى كما يقع الملك للموكل فى شراء الوكيل كما قال ولهذا اى ولان الملك
لا يثبت للعبد بل للمولى يخلفه فيه جعلنا العبد فى حكم الملك وفى
حكم بقاء الاذن كالوكيل وان كان هو اصيلا فى نفس التصرف وفى
ثبوت ملك اليد وذلك لانه لما لم يكن اهلا للملك الرقبة حتى وقع الملك
للمولى كان هو كالوكيل ولما كان للمولى حق الحجر عليه بعد الاذن بدون
رضاه كما كان للموكل عزل الوكيل بدون رضاه كان العبد الماذون فى
حكم بقاء الاذن بمنزلة الوكيل ايضا فى مسائل مرض المولى متعلق بقوله
فى حكم الملك وفى عامة المسائل الماذون اى اكثرها وهو متعلق بقوله
وفى بقاء الاذن اى جعلناه فى حكم الملك فى مسائل مرض المولى وفى
حق بقاء الاذن فى عامة المسائل كالوكيل فمن امثلة القسم الاول ما اذا
اذن لعبده فى التجارة ثم مرض المولى فباع العبد بعض ما فى يده من تجارته

١٩٠

او اشترى شيئا وحابى في ذلك بغبن فاحش او يسير ثم مات المولى
فجميع ما فعل العبد جائز عند ابي حنيفة رح من ثلث مال المولى لان
الملك لما كان واقعا للمولى كما كان واقعا للموكل في تصرف الوكيل
تغير تصرف العبد لمرض المولى لتعلق حق ورثته بملكه كما يتغير
تصرف الوكيل لمرض الموكل وصار كما باشره المولى بنفسه لاستدامة
الاذن بعد مرضه فيعتبر من الثلث وكذا الحكم عندهما في المحابات
بغبن يسير واما المحابات بغبن فاحش فباطلة عندهما ففي هذه
المسئلة ونحوها جعل الماذون فيما يرجع الى الملك كالوكيل والمولى
بمنزلة الموكل حتى اعتبر مرضه في هذه التصرفات دون صحة
العبد ومن امثلة القسم الثاني انه لو اذن لعبده في التجارة ثم
جن المولى جنونا مطبقا او ارتد والعياذ بالله وقتل فيه او لحق
بدار الحرب صار العبد فيه محجورا كالوكيل يصير معزولا في هذه
المسئلة ونحوها جعل العبد كالوكيل في حالة بقاء الاذن وقال
الشافعي انه ليس بتصرف لنفسه باهليته بل بطريق الاستفادة من
المولى كالوكيل ويده في الاكتساب يد نيابة كالمودع واحتج بانه

غاية التحقيق

191

من التلويح

من الحلبي

لو كان اهلا للتصرف لكان اهلا للملك لان التصرف وسيلة الى

الملك وسبب له والسبب لم يشرع الا لحكمه واللازم باطل فكذا الملزوم

واذا لم يكن اهلا لاستحقاق اليد اذ اليد انما تستفاد بملك الرقبة

او التصرف وتحقيق ذلك ان التصرف تملك وتمليك ومعنى التملك

الصيرورة مالكا ومعنى التمليك الاخراج عن ملكه الى ملك الغير ولا

ملك الا للمولى والجواب ان المقصود الاصلي من التصرفات ملك اليد

وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة اليه وعدم اهلية الوسيلة

لا يوجب عدم اهلية المقصود وانما يلزم ذلك لو لم يكن الى المقصود

طريق الا تلك الوسيلة وهو ممنوع والدليل على ان الرقبة اهل للتصرف

وملك اليد انه اهل للتكلم والذمة اما الاول فلانه عاقل تقبل رواياته

في الاخبار والديانات ونحوهما واما الثاني فلانه اهل للايجاب و

الاستيجاب ولا يملك المولى ذمته حتى لا يجوز ان يشتري شيئا

على ان الثمن في ذمته واما اقراره على العبد بدين فانما يصح من جهة

ان مالية العبد مملوكة له كالوارث يقر على مورثه بالدين واذا كان

اهلا للتكلم والذمة صح ان يلزم شيئا في ذمته فيجب ان يكون له طريق

الى القضاء ثم دفعا للحرج اللازم من اهلية الايجاب بدون اهلية القضاء
او في طريق القضاء ملك اليد فقط وثمرة الخلاف ان الاذن
في نوع من التجارة يكون اذنا في الانواع كلها عندنا خلافا للشافعي
فان الاذن عندنا لا يقبل التوقيت لانه اسقاط وهو لا يقبل وعنده
يحتمله وانما قال في حال بقاء الاذن لانه في ابتداء الاذن ليس
كالوكيل اذ الوكالة لا تثبت الا فيما وكل به والاذن يعم وانما قال في
مرض المولى لانه في حال صحة المولى ليس كالوكيل حتى يصح منه المحاباة
الفاحشة ولا يصح من الوكيل وانما قال في عامة المسائل لانه ليس كالوكيل
في مسئلة التوكيل بالاشتراء اذا اشترى بغبن فاحش فانه يصح من
المأذون ولا يصح من الوكيل والرق لا يؤثر في عصمة الدم تنقيصا و
اعداما وانما يؤثر الرق في قيمته اي قيمة الدم حتى اذا قتل العبد خطأ
وقيمته مثل الدية او اكثر تنقص عن قيمته عشرة وقد عرفت وجهه
وانما العصمة بالايمان والدار اي دار الاسلام اي العصمة المؤثمة اي التي
توجب الاثم على تقدير التعرض ولا توجب الضمان بالايمان و
العصمة المقومة وهي التي توجب الامرين المذكورين بدار الاسلام

+ من ههنا الى المتن عبارة التلويح ۱۲

* حاشيه عفي عنه

الذي توقف الى حين صحة الموكل وما في حين مرضه فقدر ان تعرفه يتغير بمرض الموكل فينفذ محاباته في ثلث مال الموكل ۱۲

والعبد فيه اي في كون كل واحد من الامرين مثل الحر ولذلك يقتل
الحر بالعبد عندنا قصاصا خلافا للشافعي رح واوجب الرق نقصانا
في الجهاد لانه ينافي المالكية منافع البدن لانها تبع للبدن المملوك للمولى
الا ما استثني من الصوم والصلوة فلا يحل له القتال بغير اذنه حتى لا
يجب الجهاد عليه اي العبد لان استطاعته في الحج والجهاد غير مستثناة
على المولى نظرا للمولى كما استثني الصوم والصلوة عليه نظرا للعبد
ولهذا اي لايجاب الرق النقصان لم يستوجب العبد السهم الكامل
من الغنيمة اذا قاتل باذنه او بغير اذنه بل يرضخ له ولا يسهم لان استحقاق
الغنيمة انما هو باعتبار معنى الكرامة والعبد ينتقص حالا من الحر وفي
الحديث انه كان عليه السلام يرضخ المماليك ولا يسهم بخلاف تنفيل
الامام حيث يساوي العبد فيه الحر كما يساوي الراجل فيه الفارس لان
استحقاق السلب انما هو بالتنفيل وبالايجاب من الامام والعبد والحر
متساويان فيه وانقطعت الولاية كلها بالرق لانه عجز حكمي متصل

١٩٤

بقوله مثل الذمة والحل والولاية فبين الذمة ثم الحل ثم شرع في بيان
الولاية يعني لا تثبت الولاية المتعدية مثل ولاية القضاء والشهادة
والتزويج لانه لا ولاية له على نفسه فكيف يتعدى منه الى غيره ولما كان
يرد عليه ان هذا يوجب ان لا يصح امانه للكافر الحربي في القتال
لانه تصرف على الغير اجاب بقوله وانما صح امان العبد الماذون في
القتال للكافر الحربي لان الامان بالاذن يخرج عن اقسام الولاية
اي ليس الامان من باب الولاية من قبل اي من جهة انه اي الماذون
صار شريكا للغزاة بواسطة الاذن في الجهاد في الغنيمة بمعنى
انه من حيث انه انسان مخاطب يستحق الرضخ الا ان المولى يخلفه
في الملك المستحق كما في سائر اكسابه فاذا امن الكافر فقد اسقط
حق نفسه في الغنيمة اعني الرضخ فلزمه اي لزم حكم الامان الماذون
اولا ثم يتعدى الى غيره من الغانمين ولزم سقوط حقهم لان الغنيمة
لا تتجزى في حق الثبوت والسقوط وهذا مثل شهادته اي العبد
برؤية هلال رمضان حيث تصح لانها ليست من الولاية بل هي
الزام الصوم بنفسه اولا ثم يتعدى الحكم الى غيره وعلى هذا الاصل

١٩٥

وهو ان الرق لا ينافي مالكيته غير المال من الدم والحيوة او لهذا يملكه

العبد من التصرفات يجوز تعديته ضرورة الى غيره تبعا فيصح اقراره

اي العبد محجورا او ماذونا بموجب الحدود والقصاص لانه لما

كان في حق الدم والحيوة باقيا على اصل الحرية يصح اقراره مثل

الحر ولا يمنع لزوم اتلاف حق المولى صحته لانه بطريق التبع وكذا

يصح اقراره بالسرقة المستهلكة ماذونا كان او محجورا حتى وجب القطع

ولم يجب الضمان وبالسرقة القائمة صح الاقرار من حق القطع و

المال من الماذون فرد على المسروق منه ويقطع يده اما الثاني فلما

مر واما الاول فلاستحالة ان يقطع يده في مال مملوك لمولاه لان

المولى لو لم يرد المسروقة الى المسروق منه لكان ملكا للمولى فيقع

القطع في ملك المولى وهو باطل وفي العبد المحجور اختلاف معروف

اذا كذبه المولى وقال المال مالي فقال ابو حنيفة يقطع يده والمال

للمسروق منه لما مر وقال ابو يوسف يقطع يده والمال للمولى لانه اقر

بالامرين بالقطع وهو على نفسه فيصح وبالمال للمسروق منه وهو على

سيده فلا يصح وقد يثبت القطع بدون المال كما في السرقة المستهلكة

وقال محمد لا يقطع والمال للمولى لان اقرار المحجور باطل لان ما في يده
ملك المولى ولهذا لا يصح اقراره بالغصب واذا لم يصح اقراره في حق
المال بقي في ملك سيده فلا يمكن قطعه في هذا المال وعلى هذا اي على
ان الرق بنافي مالكية المال قلنا في جناية العبد خطأ انه اي العبد يصير
المجني عليه او لورثته جزاء الجناية خلافا للشافعي لان العبد لا يجب على المولى شيء
لان الاصل ان يكون موجب الجناية على الجاني وامتنعت الدية ههنا
لان العبد ليس من اهل ضمان ما ليس بمال لان ضمان ما ليس بمال
صلة والعبد ليس باهل لها حتى لا يجب عليه نفقة المحارم والدية صلة
في حق الجاني كانه يهب ابتداء لانه لا يستفيد به شيئا ولهذا لا
تملك الا بالقبض ولا يجب عليها الزكوة الا ان يحول الحول بعد
القبض وهي عوض في حق المجني عليه واذا لم يمكن ايجابه عليه ولا عاقلة
له جعل الرقبة جزاء لئلا يلزم اهدار الدم الا ان يشاء المولى الفداء
متصل بقوله يصير جزاء آه فيصير الواجب عائدا الى الاصل وهو
الارش لانه الاصل في الجنايات الصادرة خطأ والنقل الى الدفع انما
كان بعارض الرق وهذا عند ابي حنيفة حتى لا يبطل بالافلاس

حاشية

لاصالته ولا يعود الى الرقبة ثانيا بعارض يحتمل الزوال وعندهما
يصير بمعنى الحوالة اي بمنزلة الحوالة على المولى كان العبد احال الارش
على المولى فاذا توى ما عليه بافلاسه يعود الى الرقبة وحاصل المسئلة
ان المولى اذا اختار الفداء وليس عنده ما يؤدي به الى ولي الجناية كان
الارش دينا في ذمته والعبد عبده عند ابي حنيفة ولا سبيل لغيره عليه و
عندهما العبد عبده اذا ادى الدية مكان العبد والا دفع العبد الى
الاولياء الا ان رضوه بان يبيعوه بالدية فلم يكن لهم بعد ذلك
ان يرجعوا على العبد كذا في الشرح واما المرض فانه لا ينافي اهلية
الحكم اي ثبوت الحكم ووجوبه عليه سواء كان من حقوق الله تعالى او من
حقوق العباد ولا اهلية العبارة لانه لا خلل في الذمة والعقل لكنه
اي المرض لما كان سبب الموت والموت علة الخلافة اي خلافة الورثة و
الغرماء في المال لان اهلية الملك تبطل بالموت فيخلفه اقرب الناس اليه
والمال لكونه محل قضاء الدين يصير مشغولا به فيخلفه الغريم
كان اي المرض من اسباب تعلق حق الوارث والغريم بماله لان
التعلق لما ثبت بالموت حقيقة يستند هذا الحكم الى اول المرض اذ الحكم



يستند الى اول السبب فثبت به اى بالمرض الحجر اى منع المريض اذا
اتصل اى المرض بالموت مستندا الى اوله بقدر ما يقع به صيانة الحق
اى حق الوارث والغريم فقيل كل تصرف واقع منه اى المريض يحتمل
الفسخ كالهبة فان القول بصحته اى بصحة ذلك التصرف واجب في
الحال للشك في ثبوت الحجر في الحال ثم امكان التدارك بالنقض و
الفسخ اذا احتيج اليه اى بنقض باتصاله بالموت وكل تصرف واقع من
المريض لا يحتمل الفسخ جعل كالمعلق بالموت كالاعتاق فانه تصرف لا
يحتمل الفسخ فلا بد ان يحكم بانه اذا وقع على حق الغريم بان اعتق المريض
عبدا من ماله المستغرق بالدين او على حق وارث بان اعتق عبدا
قيمته تزيد على ثلث ماله فحكم هذا المعتق حكم المدبر قبل الموت حتى كان
عبدا في شهادته وسائر احكامه فان كان على الميت دين مستغرق
ينفذ على وجه لا يبطل حق الدائن فتجب السعاية في دين مستغرق
وان لم يكن دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الوارث في
الثلثين واذا لم يقع على احدهما بان كان في المال وفاء بالدين او هو
يخرج من الثلث نفذ العتق في الحال بخلاف اعتاق الراهن حيث

غاية التحقيق

صاحبزاده

١٩٩

بحر الرائق

شرح

صاحبزاده

ينفذ مع تعلق حق المرتهن به لان حق المرتهن في ملك اليد دون ملك
الرقبة وحق الوارث والغريم في ملك الرقبة وصحة الاعتاق تبتني
على ملك الرقبة دون ملك اليد ولهذا صح اعتاق الآبق مع زوال اليد عنه
لبقاء الملك وكان القياس ان لا يملك المريض الصلة وهي تمليك مال
يحصل به عوض مالي كالصدقة والهبة وان لا يملك اداء الحقوق
المالية لله تعالى كالزكوة وصدقة الفطر والكفارات وان لا يملك الوصية
بذلك المذكور اعني الصلة واداء الحقوق لما مر من ان المرض موجب
للحجر الا ان الشرع جوز ذلك المذكور من الثلث اي من ثلث ماله نظرا
له فان الانسان مقصر بامله في عمله فيحتاج عند حلول الاجل وبطلان
الامل الى تلافي ما فرط فيه فنظر الشارع له بابقاء ثلث ماله تحت تصرفه
قال النبي عليه السلام ان الله تعالى تصدق عليكم بثلث اموالكم في آخر اعماركم
زيادة على اعمالكم فضعوه حيث شئتم ولما تولى الشرع الايصاء للورثة
حيث قال الله تعالى يوصيكم الله في اولادكم الاية وابطل اي نسخ ايصاءه
اي المريض لهم اي للورثة وكانت الوصية مفروضة في ابتداء الاسلام
لقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية الاية

فسخت بقوله تعالى يوصيكم الله الآية وقد بيّنه النبي عليه السلام بقوله

ان الله تعالى اعطى لكل ذي حق حقه الا لا وصية لوارث بطل ذلك اي

ايصاء المريض صورة بان يبيع المريض شيئا من التركة من الوارث

بمثل القيمة لانه وصية بصورة العين حيث آثر الوارث بعين من

الاعيان مالم لا معنى لاسترداد العوض منه فلا يجوز عند ابي حنيفة رح

لان حق الوارث كما تعلق بالمالية تعلق بالعين حتى لو اراد بعض

الورثة بان يجعل شيئا لنفسه بعينه نصيبه من الميراث لا يملك

ذلك بدون رضاء سائر الورثة ومعنى بان يقر لاحد الورثة بمال

معين لانه وصية من حيث انه يقر تسليم المقر به للمقر له بلا عوض

وشبهة الحرام حرام كالحرام وحقيقة بان اوصى لاحد الورثة

وشبهة بان باع الجيد من الاموال الربوية بردي منها حتى لم يصح

بيعه اي المريض من الوارث اصلا اي سواء كان بمثل القيمة او لا عند

ابي حنيفة رح وعندهما يجوز بمثل القيمة لانه ليس فيه ابطال حقهم واما

بيعه من الاجنبي فيجوز اتفاقا لانه لا حجر للمريض من التصرف من الاجنبي

فيما لا يخل بالثلثين وهذا مثال للقسم الاول ويفهم منه المثال

غاية التحقيق

للقسم الرابع لان الجودة تقومت في حقهم دفعا للضرر عن الوارث
كما يشير اليه فدخل فيه ما اذا باع لا بمثل القيمة وبطل اقراره اي المريض
بعين ودين لاي للوارث وهذا مثال للقسم الثاني ولم يذكر
المثال للقسم الثالث لظهوره وان حصل الاقرار باستيفاء دين الصحة
الذي كان له على الوارث لان الاقرار بالاستيفاء اقرار بالدين لان
الديون تقضى بامثالها فكان هذا اقرارا بالدين فلا يصح وتقومت
الجودة في حقهم اي الورثة كما تقومت الجودة في حق الصغار بان
باع الولي من نفسه مال الصبي فان الجودة متقومة ههنا دفعا للضرر
عنهم وهذا عطف على قوله بطل واما الحيض والنفاس فانهما لا يعدمان
الاهلية بوجه لا اهلية الوجوب ولا اهلية وجوب الاداء لانهما لا
يخلان بالذمة ولا بالعقل ولا في قدرة البدن فكان ينبغي ان لا
يسقط بهما الصلوة كما لا يسقط الصوم لكن الطهارة عنهما اي
الحيض والنفاس شرط لجواز اداء الصوم والصلوة لقوله عليه السلام
الحائض تدع الصوم والصلوة في ايام اقرائها فيفوت الاداء بهما اي
بالحيض والنفاس لفوات شرط ادائهما وفي قضاء الصلوة حرج عظيم

التضاعفها في مدة الحيض والنفاس لدخولها في حد التكرار وهو مستلزم
للحرج فسقط بهما اى بسبب الحيض والنفاس اصل الصلوة اى اصل
وجوبها ولا حرج في قضاء الصوم لان الحيض لا يزيد على عشرة
ايام ولياليها فلا يتصور ان يستغرق وقت الصوم وهو الشهر فلم يسقط
اصله اى اصل وجوب الصوم عن الذمة وان سقط اداؤه عنه وحكم
النفاس ماخوذ من حكم الحيض ولما كان الحيض مسقطا في الصلوة
كان النفاس مسقطا ايضا واما الموت اعلم ان الاحكام المتعلقة
بالميت اما دنيوية او اخروية والدنيوية اما تكليفات وحكمها
السقوط الا في المأثم وغيرها وهو اما ان يكون مشروعا عليه لحاجة غيره
اولا والاول اما ان يتعلق بالعين وحكمه ان يبقى ببقاء العين او بالذمة
وهو لا يخلو اما ان يكون وجوبه بطريق الصلة وحكمه السقوط
الا ان يوصى به او لا بطريق الصلة وحكمه البقاء بشرط انضمام المال
او الكفيل الى الذمة والثاني ما ان يصلح لحاجته بنفسه فحكمه ان يبقى ما
يقضى به الحاجة او لا وحكمه ان يثبت للورثة والاخروية وحكمها
البقاء وهذا اجمال لما يفصل في المتن فانه اى الموت عجز خالص ليس

٢٠٣

عسه فيلزم على الورثة تسليم ويكون لمن له الحق ولا يمنه الاخذ اذا ظفر على حقه ١٢ ج ب



فيه جهة قدرة اصلا سقط به اي بالموت او بالعجز المذكور ما هو ثابت
التكليف لفوات غرضه وهو الاداء عن اختيار ولهذا اي لفوات غرض
التكليف قلنا انه اي الميت يبطل عنه الزكوة اي يسقط عنه في حكم
الدنيا حتى لا يجب اداؤها من التركة خلافا للشافعي وكذا حكم سائر
وجوه القرب في السقوط وانما يبقى عليه المأثم لان الاثم من احكام
الاخرة والميت ملحق بالاحياء في تلك الاحكام وما شرع عليه لحاجة
غيره ان كان حقا متعلقا بالعين يبقى الحق ببقائه اي العين لان
فعله اي العبد فيه غير مقصود اذ المقصود في حقوق العباد
المال فيبقى حق العبد في العين وان كان دينا لم يبق بمجرد الذمة
حتى ينضم اليه اي الى الذمة مال او ما يؤكد به الذمة وهو ذمة الكفيل
ولهذا اي لان الذمة لا تحتمل الدين بنفسها قال ابو حنيفة رح

ان الكفالة بالدين عن الميت لا يصح اذا لم يخلف الميت مالا او كفيلا

اي لم يخلف واحدا منهما كان الدين ساقطا اي لما خربت الذمة بالموت

بحيث لا تحتمل الدين بنفسها صار الدين كالساقط في احكام الدنيا

لفوات محله فان الدين وصف شرعي يظهر اثره في توجه المطالبة ويستحيل

مطالبة الميت بالدين وكذا مطالبة وارثه حين عدم بقاء المال و

لا كفيل يطالب به والكفالة شرعت لالزام المطالبة بما على الاصيل

لا لالزام اصل الدين فلما عدمت المطالبة ههنا لم يصح الزامها بعد

سقوطها بخلاف العبد المحجور والحال انه يقر بالدين وتكفل عنه رجل

حيث تصح الكفالة مع عدم كون العبد مطالبا به لان ذمته اي العبد

في حقه اي حق نفسه كاملة لانه حي مكلف فيكون محلا للدين

والمطالبة متصورة في الحال بتصديق المولى وفي ثاني الحال باعتاقه

ثم اذا صحت الكفالة يوخذ الكفيل به في الحال ولما ورد على ما ذكر انه

لما كملت ذمته في حقه ينبغي ان لا يجب ضم مالية الرقبة اليها لاحتمال

الدين كما في الحر وقد عرف خلافه اجاب بقوله وانما ضمت اليها اي

الى الذمة المالية اي مالية الرقبة لاجل احتمال الدين في حق المولى

ليمكن استيفاء الدين في المالية هي حق المولى اذ ظهر الدين في حقه

لا لان الذمة ليست بكاملة في حق العبد وان كان ما وجب عليه لحاجة

الغير شرع عليه بطريق الصلة كنفقة المحارم والزكوة بطل بالموت

لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق وهو مانع لوجوب الصلات

فكذا هذا الا ان يوصي به فيصح من الثلث لجواز تصرفه فيه واما

الحكم الذي شرع له اي للعبد فبناء على حاجته لان العبودية اللازمة

للبشرية مستلزمة للحاجة فشرع مرافق حوائجهم والموت لا ينافي

الحاجة بل تزيد به فبقي له اي للميت ما كان مشروعا له لحاجته ما تنقضي

به الحاجة ولذلك اي لبقائه قدم جهازه على ديونه اذا لم يكن الحق

متعلقا بالعين لان الحاجة الى التجهيز اقوى كما قدم لباسه في حال

الحيوة على حق الغرماء حتى لم يكن لهم ان ينزعوا ثيابه للحاجة اليها

ثم ديونه ثم وصاياه من ثلثه لكونها تبرعا بخلاف الدين فانه واجب

ثم وجبت اي ثبتت للوارث بطريق الخلافة عنه اي عن الميت

نظرا له متعلق بالجميع اي يثبت هذه الحقوق نفعا للميت لان النفع

راجع اليه ولذلك قدمت الوصية على الميراث لحاجته اي تدارك

مافات فيكون هي اقوى من خلافهم ولهذا اي لبقاء ما ينقضي به
الحاجة بقيت الكتابة بعد موت المولى اتفاقا لان ملك المولى يبقى
بعد موته لحاجته وقد وجدت الحاجة وهي احراز الثواب بفك
الرقبة قال عليه السلام من اعتق عبدا اعتق الله تعالى بكل عضو عضوا
منه من النار ولاحتياجه الى حصول البدل ليستوفي منه ديونه
وبعد موت المكاتب يفسخ عن وفاء عندنا لانه مالك بحكم عقد
الكتابة فبقي لحاجته ليعتق اولاده ولئلا يتاذى في قبره لتاذي
ولده بتعيير الناس اياه برق ابيه قال عليه السلام يؤذي الميت في
قبره ما يؤذي في اهله وحاجة الميت الى زوال اثر الكفر الذي هو
الرق اشد كذا في شرح المنار المسمى بالكشف وفي الحديث اشارة
الى تشنيع بليغ لمن يؤذي اهل بيت النبي عليه السلام من الروافض
والخوارج عصمنا الله تعالى عنه ورزقنا محبتهم وحشرنا معهم
ببركاتهم وقال الشافعي ينفسخ الكتابة بموته والمال كله لمولاه و
عطف على قوله وبقيت قوله وقلنا ان المرأة تغتسل زوجها بعد
الموت في عدتها لان الزوج مالك لها فبقي ملكه فيها الى انقضاء العدة

عليها فيما هو من حوائجه خاصة متعلق بقوله فبقي وهو احتراز عما

هو ليس من حوائجه بخلاف ما اذا ماتت المرأة فانه لا يجوز للزوج

ان يغسلها لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية بالموت حقيقة

اذ الميت لم يبق محلا للتصرفات المخصوصة بالمملوكية ولا يمكن بقائها

حكما بعد فوات المحل بالموت لان الحاجة الى الغسل وهو من باب الخدمة

فابقاء المملوكية لهذه الحاجة يؤدي الى اعتبارها لاثبات ضد

موجبها وهو فاسد بخلاف المالكية لانها شرعت للحاجة فيجوز

ان يحكم ببقائها بعد الموت عند بقاء محل الملك للحاجة ولهذا

اى لبقاء ما ينقضي به الحاجة تعلق حق المقتول بالدية اذا انقلب

القصاص مالا بالصلح او بعفو البعض وبشبهة حتى تقضى منه

ديون الميت وتنفذ وصاياه وتجري فيه سهام الورثة وان كان

الاصل اى اصل المال المنقلب اليه وهو القصاص تثبت للورثة ابتداء

لا للمقتول للتشفي ودرك الثار ولهذا يصح عفوهم قبل موت المقتول

والميت لم يبق اهلا لهما لكن ثبوته بسبب انعقد للمورث المقتول

وهو تلف نفسه وحيوته ولهذه السببية قالوا كانت الجناية واقعة



على حقه فينبغي ان يجب القصاص له من هذا الوجه حتى يصح عفو
المجروح استحسانا ايضا والدليل على ما ذكر من انه يثبت للورثة اولا هو
لانه اي القصاص يجب عند انقضاء الحيوة وعند ذلك الانقضاء
لا يجب له شيء لبطلان اهلية الملك الا ما يضطر اليه لحاجته والقصاص
لا يصلح لدفع حوائج الميت فثبت القصاص لهم ابتداء لا انتقالا
ففارق الخلف اي المال الذي يتعلق به حق المقتول الاصل وهو
القصاص من حيث انه يثبت به حق الورثة ابتداء لاختلاف
حالهما وهو ان الاصل لا يصلح لدفع حوائج الميت ولا يثبت مع
الشبهة والخلف قد يخالف الاصل عند اختلاف الحال كالتيمم
والوضوء في اشتراط النية لاختلاف حالهما لان الماء مطهر طبعا
والتراب ملوث واما احكام الاخرة فلذى للميت فيها اي في تلك
الاحكام حكم الاحياء لان القبر للميت في حكم الاخرة كالرحم للماء
والمهد للطفل في حق الدنيا فكما ان الرحم والمهد اول منزل من
منازل الدنيا فكذلك القبر اول منزل من منازل الاخرة وكما انهما
يوصفان فيهما بالخروج فكذلك القبر وكان للجنين حكم الاحياء

في بعض احكام الدنيا كذلك الميت في القبر في احكام الآخرة
كما اشار اليه بقوله وضع فيه اي في القبر لاحكام الآخرة فالقبر اما
روضة دار الثواب ان كان الميت من اهل السعادة او حفرة نار ان
كان من اهل الشقاوة ونرجوا الله تعالى ان يصيره اي القبر لنا روضة
بكرمه وفضله اللهم خلقتنا مجانا ورزقتنا مجانا فاغفر لنا مجانا

فصل في العوارض المكتسبة

اي التي يكون لكسب العبد فيها مدخل لمباشرة الاسباب كالسكر او بالتقاعد عن المزيل كالجهل وهي اما ان تكون من ذلك المكلف الذي يبحث عن تعلق الحكم به كالسكر او عن غيره عليه كالاكراه فمن الاول الجهل وهو معلوم وقد عرف بعدم العلم عما من شانه فان قارن اعتقاد النقيض فمركب وهو المراد بالشعور بالشيء على خلاف ما هو به والا فبسيط وهو المراد بعدم الشعور
اما الجهل فانواع اربعة جهل لا يصلح عذرا ولا شبهة وهو غايته وجهل هو دونه وجهل يصلح شبهة وجهل يصلح عذرا والاول هو المراد بقوله جهل باطل بلا شبهة وهو الكفر بالله سبحانه وبصفاته وبنبوة محمد عليه السلام وانه اي الكفر لا يصلح عذرا في

الآخرة اصلا انما قيده به لانه ربما يجعل في احكام عذرا بان عقد
الذمة فانه يحميه من القتل والحبس في الدنيا دون الآخرة لانه مكابرة
وجحود بعد وضوح الدليل لان الآيات الدالة على وحدانية الله تعالى
واتصافه بصفات الكمال لا يخفى على من له ادنى لب ومنها كونه مرسلا
للرسل ومنزلا للكتب مما لا يعد ولا يحصى وكذا المعجزات الدالة
على رسالة نبينا عليه السلام وجهل هو دونه اى دون جهل الكافر
لكنه مع الدناءة باطل لا يصلح عذرا في الآخرة ايضا مثل الاول وهو
جهل صاحب الهوى في صفات الله تعالى كالمعتزلة فانهم في قولهم انه
تعالى عالم بلا علم وقادر بلا قدرة ينفون حقيقة العلم والقدرة وكذا
غيرهما من الصفات وهو مخالف للدلائل الدالة على تحققها وكذا

جهلهم في احكام الآخرة من السمعيات الثابتة بالكتاب والسنة
كالرؤية وعذاب القبر وجهل الباغي اي الخارج عن طاعة الامام
الحق ظانا بانه على الحق والامام على الباطل متمسكا في ذلك بتاويل
فاسد فان لم يكن له تاويل فهو في حكم اللصوص فهذا الجهل ايضا
لا يصلح عذرا لانه مخالف للدليل الواضح الذي لا شبهة فيه الدال
على حقية امام الحق كالخلفاء الراشدين قال في خزانة المفتين
واهل البغي هم الخارجون على الامام الحق بغير حق بيانه ان المسلمين
اذا اجتمعوا على احد وصاروا آمنين به فخرج عليه طائفة من
المؤمنين فان كان خروجهم عليه بظلم ظلمهم فليسوا من اهل البغي
وعليه ان يترك الظلم وينصفهم ولا ينبغي للناس ان يعينوا الامام
عليهم لان الاعانة معه اعانة على الظلم ولا ان يعينوا تلك الطائفة
على الامام ايضا لان فيه اعانة لهم على خروجهم على الامام وان لم يكن
خروجهم عليه بظلم ظلمهم ولكن ادعوا الحق والولاية فقالوا الحق معنا
فهم اهل البغي فعلى كل من يقدر على القتال ان ينصر امام المسلمين على هؤلاء الخارجين
لانهم ملعونون على لسان صاحب الشرع عليه السلام قال الفتنة نائمة لعن الله على من

ایقظها وفی زماننا الحکم للغلبة ولا تدری العادلة والباغیة
لان کلهم یطلبون الدنیا الا انه ای کل واحد من صاحب الهوی والباغی
متاول بالقران متمسک به بالتاویل فکان جهله دون جهل الاول
لکنه ای کل واحد منهما لما کان من المسلمین او ممن ینتحل الی الاسلام ای
ینتسب الی الاسلام ولیس له الاسلام وهذا اذا غلا فی هواه حتی کفر
کغلاة الروافض لزمنا مناظرته والزامه قبول الحق فلم تعمل بتاویله
الفاسد فاذا استحل الباغی الاموال والدماء بتاویل ان مباشر الذنب
کافر لا یحکم باباحتها فی حقه بتاویله کما یحکم باباحة الخمر فی حق
الکافر بدیانته لانه یعتقد الاسلام حقا فامکن مناظرته والزام الحق
علیه بخلاف الکافر لان ولایة المناظرة والالزام منقطعة عنه
ولذلک قلنا ان الباغی اذا تلف مال العادل ونفسه ولا منعة له
ای للباغی یضمن لبقاء ولایة الالزام بخلاف ما اذا کان له منعة
وقوة یمنع قصده فانه لم یضمن لان الاحکام لابد لها من الالتزام
او الالزام ولا التزام وهو ظاهر ولا الزام لوجود المنعة وکذلک
ای کوجود الضمان سائر الاحکام التی تلزم المسلمین یلزمه لانه مسلم

وولاية الالزام باقية عند عدم المعتبر وكذلك متعلق بقوله

مردود اى مثل جهل الباغى جهل من اعتمد على القياس وخالف فى اجتهاده

الكتاب والسنة المشهورة من علماء الشريعة بيان للموصول او عمل

بالغريب من السنة الواردة على خلاف الكتاب والسنة المشهورة

مردود وباطل وليس بعذر اصلا مثل الفتوى ببيع امهات الاولاد

كما يقول اصحاب الظواهر متمسكين فى ذلك بما روى عن جابر قال كنا

نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله عليه السلام ولا يجوز بيعها عند عامة

العلماء لدلالة الآثار المشهورة مثل قوله عليه السلام اعتقها ولدها و

مثل الفتوى بحل متروك التسمية عمدا عملا بقوله عليه السلام تسمية الله

فى قلب كل مؤمن وبالقياس على الناسى فانه مخالف لقوله تعالى ولا تاكلوا

مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق ومثل القصاص بالقسامة المسألة

عندنا انه اذا وجد القتيل فى محلة ولا يدرى قاتله يجب القسامة على

اهل المحلة والدية على عواقلهم ولا يجب القصاص وقال مالك واحمد

والشافعى فى قوله القديم انه اذا كان بين القتيل واهل المحلة عداوة

ظاهرة او لوث وهو مما يغلب على ظن القاضى والسامع صدق المدعى

يوم الولي بان يعين القاتل منهم ثم يحلف الولي خمسين يمينا انه

قتله عمدا فاذا حلف يقتص له من القاتل متمسكين في ذلك بقوله

عليه السلام لاولياء المقتول الذي وجد في خيبر اتحلفون وتستحقون

دم صاحبكم الحديث وهو مخالف لما روى ان رجلا جاء الى رسول

عليه السلام فقال اني وجدت اخي قتيلا في بني فلان فقال اختر من

شيوخهم خمسين رجلا فيحلفون بالله ما قتلناه ولا علمنا له قاتلا

فقال وليس لي من اخي الا هذا قال نعم ولك مائة من الابل وكذا قضى

عمر على وداعة بالقسامة والدية فقالوا لا ايماننا تدفع عن اموالنا

ولا اموالنا تدفع عن ايماننا فقال حقنتم دماءكم بايمانكم واغرمكم

الدية لوجود القتيل بين اظهركم وكان ذلك بمحضر من الصحابة و

لم ينكر عليه احد فحل محل الاجماع ومثل الفتوى بوجوب القضاء بشاهد

واحد ويمين اي يمين المدعي بما روي ان النبي عليه السلام قضى بذلك

فانه مخالف لقوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم الاية وللحديث

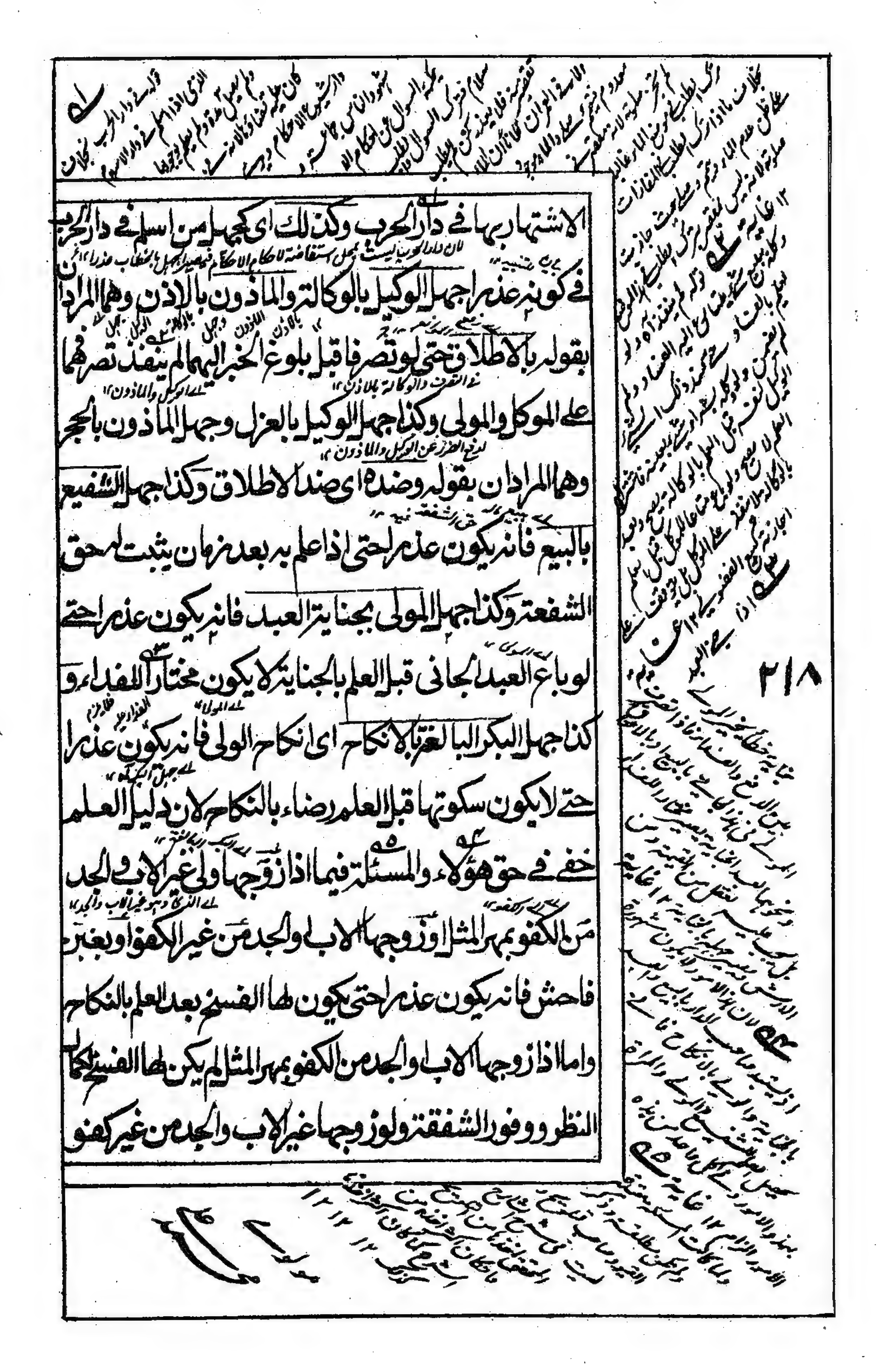
المشهور وهو قوله عليه السلام البينة للمدعي واليمين على من انكر وجملة الكلام

في المقام ان الجهل اما في الدين واصوله وهو الغاية او لا فهو دونه

٢١٥

وذلك اما ان يكون في اصول المذهب كما مر او في فروع وذلك ما ان
يكون مخالفا للقياس وخبر الواحد فيصلح عذرا كما سيأتي او للكتاب والسنة
المشهورة والاجماع فيكون مثل جهل صاحب الهوى وليس تقييد السنة
بالمشهورة لاجل ان مخالفة السنة المتواترة كفر لان الكتاب متواتر ايضا
فمخالفته اذا كان قطعيا في الدلالة يكون كفرا والسنة المتواترة انما
يكفر مخالفها اذا كانت كذلك والا فلا بل يقال المراد بالسنة المشهورة
ما يعم المتواتر وهو ما يقابل الاحاد والنوع الثالث جهل يصلح شبهة
دارئة للحد والكفارة وهو جهل في موضع الاجتهاد الصحيح اي غير
المخالف للكتاب والسنة المشهورة والاجماع والجهل في موضع الشبهة
اي الاشتباه كالصائم المحتجم في رمضان اذا افطر على ظن ان الحجامة
فطرته لم تلزمه الكفارة لانه اي هذا الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح
فان الحجامة عند الاوزاعي يفسد الصوم تمسكا بقوله عليه السلام
افطر الحاجم والمحجوم وهذا مثال للقسم الاول ومثال القسم الثاني
قوله ومن زنى بجارية والده على ظن انها يحل له لم يلزمه الحد لانه
جهل في موضع الاشتباه فان وطي الاب جارية ابنه لا توجب الحد

والقرابة واحدة وهذا القرب لما اوجب تاويلا في احد الطرفين اشتبه على الولد فظن انه يوجب تاويلا في الطرف الآخر واعلم ان الشبهة الدارئة للحد نوعان شبهة في الفعل وتسمى شبهة الاشتباه وشبهة في المحل وتسمى شبهة الدليل وشبهة حكمية فالاولى وهي ان يظن الانسان ما ليس بدليل الحل دليلا فيه ولا بد فيها من الظن ليتحقق الاشتباه والثانية ان يوجد دليل شرعي ناف للحرمة في ذاته مع تخلف الحكم عنه لمانع اتصل به وهذا النوع لا يتوقف تحققه على ظن الجاني فمن هذا القسم ما لو وطي الاب جارية ابنه فانه لا يجب عليه الحد وان قال علمت انها حرام علي ومن الاول المثال المذكور في المتن والنوع الرابع جهل لا يبتني على دليل ويصلح عذرا وهو كجهل من اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا فانه اي فان جهل هذا المسلم بالاحكام من الصلوة والصوم مثلا يكون عذرا له في ترك الشرائع حتى لو مكث مدة ولم يصل ولم يصم ولم يعلم ان عليه صلوة او صوما لا يكون عليه قضاء خلافا لزفر لانه غير مقصر لخفاء الدليل في حقه لعدم بلوغه اليه حقيقة وتقديرا لعدم



الاشتهار بها في دار الحرب وكذلك اي كجهل من اسلم في دار الحرب
في كونه عذرا جهل الوكيل بالوكالة والماذون بالاذن وهما المراد
بقوله بالاطلاق حتى لو تصرفا قبل بلوغ الخبر اليهما لم ينفذ تصرفهما
على الموكل والمولى وكذا جهل الوكيل بالعزل وجهل الماذون بالحجر
وهما المرادان بقوله وضده اي ضد الاطلاق وكذا جهل الشفيع
بالبيع فانه يكون عذرا حتى اذا علم به بعد زمان يثبت له حق
الشفعة وكذا جهل المولى بجناية العبد فانه يكون عذرا حتى
لو باع العبد الجاني قبل العلم بالجناية لا يكون مختارا للفداء و
كذا جهل البكر البالغة بالانكاح اي انكاح الولي فانه يكون عذرا
حتى لا يكون سكوتها قبل العلم رضاء بالنكاح لان دليل العلم
خفي في حق هؤلاء والمسئلة فيما اذا زوجها ولي غير الاب والجد
من الكفو بمهر المثل او زوجها الاب والجد من غير الكفو او بغبن
فاحش فانه يكون عذرا حتى يكون لها الفسخ بعد العلم بالنكاح
واما اذا زوجها الاب والجد من الكفو بمهر المثل لم يكن لها الفسخ لكمال
النظر ووفور الشفقة ولو زوجها غير الاب والجد من غير كفو

او بغبن فاحش لم يصح النكاح اصلا هكذا في التلويح ثم قال

المحقق التفتازاني بعده وانما صرحت بذلك لانه قد اشتهر في

بعض البلاد نقلا عن المص انه يصح النكاح في هذه الصورة لكن يكون

لها الفسخ وهكذا ورد في شرح الوقاية ولا يوجد له رواية اصلا

وكذا لجهل الامة المنكوحة بخيار العتق فانها اذا جهلت ان لها الخيار

اي خيار العتق فسكتت عن فسخ النكاح فجهلها يكون عذرا حتى

لا يبطل خيارها بخلاف الجهل بخيار البلوغ على ما عرف اي اذا

علمت بالنكاح وجهلت بان لها الخيار لا يكون جهلها عذرا

حتى يبطل الخيار لها لان جهلها باحكام الشرع في دار الاسلام ليس

بعذر لاشتهار العلم في دار الاسلام وعدم المانع من تعلمها في

جانبها بخلاف الامة فان اشتغالها بخدمة المولى منع واما السكر

وهي حالة تعرض للانسان من امتلاء دماغه من الابخرة المتصاعدة

اليه فيسقط معه التميز بين الامور الحسنة والقبيحة فهو نوعان
سكر بطريق مباح كسكر حاصل بشرب الدواء كالبنج على قصد التداوي
ففي المبسوط لا باس بان يتداوى الانسان بالبنج فاذا اراد ان يذهب
عقله منه فلا ينبغي له ان يفعل ذلك وشرب المكره والمضطر بان
اضطر الى شرب المسكر للعطش وشرب مسكرا وانه اي هذا النوع
من السكر بمنزلة الاغماء حتى منع صحة الطلاق والعتاق وسائر
التصرفات لانه ليس من جنس اللهو فصار من اقسام المرض وسكر
بطريق محظور وانه اي هذا النوع لا ينافي الخطاب بالاجماع قال
الله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فان
كان هذا خطابا في حال السكر فظاهر وان كان في حال صحوهم فكذلك
اذ لو كان منافيا له لما جاز ذلك كما لا يجوز ان يقال للعاقل اذا جننت
فلا تفعل كذا لانه اضافة الى حالة منافية للخطاب فلو كان السكر
منافيا للخطاب لكان كالجنون في عدم صحة اضافة الخطاب الى
تلك الحالة فلا يبطل السكر شيئا من الاهلية لان الاهلية بالعقل
والبلوغ والسكر لا يؤثر في عدمهما وتلزمه احكام الشرع كلها

كالصلوة والصوم وغيرهما وتنفذ تصرفاته كلها قولا وفعلا كالطلاق

والعتاق والبيع والشراء وتزويجه الولد الصغير وتزوجه وغيرها

الا الردة استحسانا فانها لا تصح منه حتى اذا اراد ان يقول اللهم

انت ربي وانا عبدك فجرى على لسانه عكسه لا يكون مرتدا ولم تكن

امرءته بائنة وفي القياس وهو قول ابي يوسف انها تبين منه لانه

مخاطب كالصاحي ووجه الاستحسان ان الردة مبنى على القصد

والاعتقاد والسكران لا اعتقاد له بما يقول وان اقر بمباشرة اسباب

الحدود الخالصة لله تعالى مثل حد الزنا والشرب لان الرجوع عن

الاقرار بهذه الحدود يصح وقد قارنه دليل الرجوع وهو السكر

لان السكران لا يكاد ان يثبت على شيء مما يقول فاقيم السكر الذي

هو دليل الرجوع مقام الرجوع فيعمل فيما يحتمل الرجوع من الاقارير

واحترز بقوله والاقرار بالحدود عن مباشرة سبب الحد فانه مؤاخذ

بافعاله حتى لو زنى في سكره يحد اذا صحى ولا يصير السكر شبهة دارئة

للحد لانه حصل بسبب هو معصية فلا يصلح سبب التخفيف وبقوله

الخالصة عن الاقرار بحد القذف والقصاص فان السكر لا يمنع صحته

لانه يصح الرجوع لا يبطل فبدليله اولى لانهما من حقوق العباد و

فی قوله فيما يحتمل الرجوع اشارة الى ان الكافر اذا اسلم فی حالة السكر

يحكم بصحة اسلامه لوجود احد الركنين ترجيحا لجانب الاسلام كما

فی المكره بالاسلام واما الهزل فتفسيره لغة اللعب وهو فی الاصطلاح

ان يراد بالشیء غير ما وضع له هكذا فسره الامام فخر الاسلام وتوهم

البعض من ظاهره انه يشمل المجاز الا انه اراد بالوضع ما هو اعم من

وضع اللفظ للمعنی ومن وضع التصرفات الشرعية لاحكامها واراد

بوضع اللفظ ما هو اعم من الوضع الشخصی كما فی الحقيقة والنوعی كما

فی المجاز وهذا معنی ما يقال ان الوضع اعم من العقلی والشرعی فان

العقل يحكم بان الالفاظ موضوعة لمعانيها حقيقة ومجازا وان

التصرفات الشرعية موضوعة لاحكامها فاذا اريد بالكلام غير

موضوعه العقلی وهو عدم افادة معناه اصلا واريد بالتصرف

غير موضوعه الشرعی وهو عدم افادة الحكم اصلا فهو الهزل فظهر

الفرق بين الهزل والمجاز فان الموضوع العقلی للكلام فی المجاز وهو

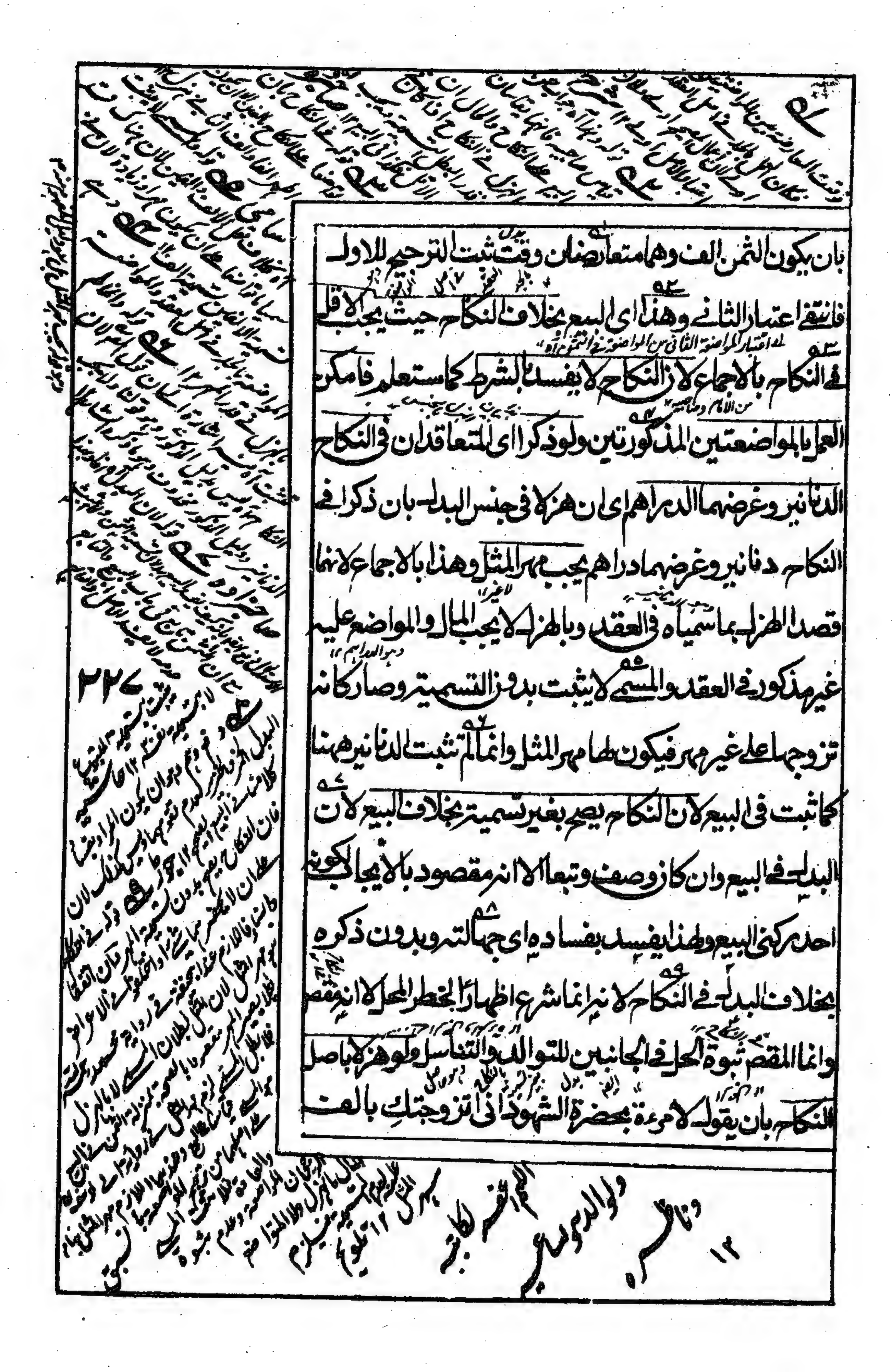
افادة المعنی المجازی مراد وان لم يكن موضوعه اللغوی مرادا وفی الهزل

كلامهم ليس بمراد وهذا فسره باللعب اذ هو ما لا يفيد فائدة اصلا
وهذا لا يجوز وقوعه في كلام صاحب الشرع فلا ينافي الهزل الرضاء
بالمباشرة اي بمباشرة التصرفات لان الهازل يتكلم بما هزل به
عن اختيار صحيح ورضاء صحيح تام ولهذا اي لعدم المنافاة به
يكفر بالردة هازلا لا لانه استخفاف بالدين الحق وهو كفر فيصير
مرتدا بالهزل لا بما هزل به ولكنه اي الهزل ينافي الاختيار بحكمه اي
بحكم ما هزل به والرضاء بمنزلة شرط الخيار في البيع فانه يعدم الرضاء
والاختيار في حق الحكم لا في حق مباشرة السبب والاختيار هو القصد
الى الشيء وارادته والرضاء هو ايثاره واستحسانه فالمكره مثلا يختار
ولا يرضى به ومن ههنا قالوا ان المعاصي والقبائح بارادة الله تعالى
لا برضاه فيؤثر اذا كان الهزل في جميع التصرفات بمنزلة شرط الخيار
يؤثر فيما يحتمل النقض كالبيع والاجارة لا فيما لا يحتمله كالطلاق

والعتاق واذا تواضعا اى العاقدان على الهزل باصل البيع بان يعقدا
هازلا على ان لا بيع بينهما اصلا ينعقد البيع لرضائهما بالسبب فاسدا
غير موجب للملك الذى هو الحكم لعدم رضائهما بالحكم وان اتصل به
القبض حتى لو كان المبيع عبدا فقبضه المشترى فاعتقه لا يعتق
لان الملك غير ثابت له بخلاف ما اذا كان الفساد من وجه آخر حيث
يثبت الحكم عند القبض كخيار المتعاقدين معا فانه لا يوجب الملك
اصلا على احتمال الجواز وكما اذا شرط الخيار لهما ابدا فانه يوجب فساد البيع
على احتمال الجواز ويمنع ثبوت الملك للعاقدين لان خيار كل واحد
منهما يمنع زوال الملك عما فى يده فاذا نقض البيع احدهما انتقض
لان لكل واحد ولاية النقض وان اجازاه معا جاز البيع لكن عند
ابى حنيفة يجب ان يكون وقت الاجازة مقيدا بالثلث حتى لو
اجازاه فى الثلث جاز والا لا كما فى الخيار المؤبد فانه لو اسقطاه فى
الثلث صح وبعده لا يصح وعندهما لا تتقيد بالثلث بل يجوز بعده
ايضا كما عرفت ولو تواضعا على ان البيع بالفى درهم على ان يكون الثمن
الف درهم وان الالف الآخر هزل واتفقا على الاعراض عن المواضعة

بان جدا فی ان الثمن الفان کان الثمن الفین بلا اختلاف لبطلان
الهزل باعراضهما وکذا ان اتفقا علی البناء علی المواضعة او تواضعا
علی البیع بمائة دینار علی ان یکون الثمن الف درهم فالهزل باطل
والتسمیة صحیحة فی الفصلین ای البیع جائز بالفین فی الاول و
بمائة دینار فی الثانی عند ابی حنیفة وقال صاحباه یصح البیع بالف
درهم فی الفصل الاول وبمائة دینار فی الفصل الثانی لامکان العمل
بالمواضعة فی الثمن مع الجد فی اصل العقد فی الفصل الاول دون
الفصل الثانی فان العمل بالمواضعة فی قدر البدل مع العمل بالجد فی
اصل العقد ممکن بان یجعل العقد منعقدا بالف وان کان المسمی الفین
لوجود الالف فی الالفین والفضل فی الالف الاخر شرطا لا طالب له
لاتفاقهما علی الهزل وکل شرط لا طالب له لا یفسد العقد فیبطل
الالف الاخر وینعقد البیع هذا اذا کان الهزل فی قدر البدل وهو الفصل
الاول واما اذا کان الهزل فی جنس الثمن وهو الفصل الثانی فلان البیع لا
یصح بدون تسمیة البدل فاذا اعتبرت المواضعة کان البدل الف
درهم وهو غیر مذکور فی العقد والمذکور فی العقد هو مائة دینا

وهي غير البدل بخلاف المواضعة في قدر البدل فانه يمكن تصحيح البيع
مع اعتبارها بان ينعقد بالالف الموجود في الالفين على ما اشرنا اليه
وانا نقول انهما اي المتواضعين جدا في اصل العقد حيث قصدا بيعا
جائزا والعمل بالمواضعة في البدل بان يجعل الثمن الفا ولا يحكم بلزوم
الالفين يجعل اي البدل اي قبول تمام البدل شرطا فاسدا في البيع
لان الالف الزائد لما خرج عن الثمنية بالمواضعة كان اشتراط قبوله
ما ليس من مقتضيات العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين وهو
الطالب لكن لا يطالب ههنا للمواضعة وعدم الطلب بواسطة
الرضا لا يوجب الصحة كما في الربوا فاندفع ما قالا من الدليل فيفسد
البيع فكان العمل بالمواضعة في الاصل اي اصل العقد بان ينعقد العقد
صحيحا كما هو مقصودهما اولى من العمل بالمواضعة في الوصف وهو
قدر الثمن لان الثمن تابع في باب البيع كما ان الصفة تابعة للموصوف
عند تعارض المواضعتين فيهما اي في تعارض المواضعة في اصل
العقد والمواضعة في البدل وتوضيحه انه اجتمع ههنا مواضعتان
مواضعة في اصل العقد بالجد ومواضعة في الثمن بالهزل في القدر



بان يكون الثمن الف وهما متعارضان وقد ثبت الترجيح للاول
فانتفى اعتبار الثاني وهذا اي البيع بخلاف النكاح حيث يجب الاقل
في النكاح بالاجماع لان النكاح لا يفسد بالشرط كما ستعلم فامكن
العمل بالمواضعتين المذكورتين ولو ذكرا اي المتعاقدان في النكاح
الدنانير وغرضهما الدراهم اي ان هزلا في جنس البدل بان ذكرا في
النكاح دنانير وغرضهما دراهم يجب مهر المثل وهذا بالاجماع لانهما
قصدا الهزل بما سمياه في العقد وبالهزل لا يجب المال والمواضع عليه
غير مذكور في العقد والمسمى لا يثبت بدون التسمية وصار كانه
تزوجها على غير مهر فيكون لها مهر المثل وانما لم تثبت الدنانير ههنا
كما ثبت في البيع لان النكاح يصح بغير تسمية بخلاف البيع لان
البدل في البيع وان كان وصفا وتبعا الا انه مقصود بالايجاب لكونه
احد ركني البيع وهذا يفسد بفساده اي جهالته وبدون ذكره
بخلاف البدل في النكاح لانه انما شرع اظهارا لخطر المحل لا انه مقصود
وانما المقصود ثبوت الحل في الجانبين للتوالد والتناسل ولو هزلا باصل
النكاح بان يقول لامرأة بحضرة الشهود اني تزوجتك بالف



تزوجها هازلا ووافقته المرأة فالهزل باطل والعقد لازم في القضاء
وفيما بينه وبين الله تعالى وكذلك اى مثل النكاح في بطلان الهزل ولزوم
العقد الطلاق والعتاق وعفو عن القصاص واليمين والنذر لقوله
عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين
قالوا الحكم في المنصوص ثابت بالنص وفي الباقي بالدلالة لا بالقياس
لان العفو عن القصاص من قبيل الاعتاق لانه احياء كالعتاق وهو
مذكور في بعض الروايات والنذر يشبه اليمين من حيث التزام شئ
كما ان اليمين التزام الكفارة ولقوله عليه السلام النذر يمين وكفارته
كفارة اليمين ولان الهازل مختار للسبب راض به دون حكمه وحكم
هذه الاسباب لا يحتمل الرد بالاقالة والفسخ والتراخي بخيار الشرط
وبالتعليق بسائر الشروط لان خيار الشرط لا يدخل في هذه الاشياء بل
يبطل فالتعليق بسائر الشروط يؤخر السبب بحكمه الى حين وجود الشرط
وهذه الاسباب لا تقبل الفصل عن احكامها ولا يؤثر فيها الهزل كخيار
الشرط لان الهزل لا يمنع عن انعقاد السبب واذا انعقد وجد حكمه
البتة بخلاف البيع فانه يقبل الرد والفسخ وحكمه يقبل التراخي عنه

بشرط الخيار فلاجرم اثر فيه الهزل واليه اشار بقوله الا ترى ان هذا النوع الاخر
لا يحتمل خيار الشرط واعترض على ما ذكره بالطلاق المضاف الى الغد مثلا بان
قال انت طالق غدا واجيب بان المراد بالاسباب العلل والطلاق المضاف ليس
بعلة بل هو سبب محض ولا اسناد لحكمه الى وقت الايجاب كالبيع بشرط
الخيار فانه علة ولذا اسند الملك الى وقت البيع دون الطلاق المضاف
وصورة الطلاق والعتاق بان يقع التواضع بين الزوجين وبين المولى
والعبد بان يطلقها او يعتقه علانية ولا يكون وقوع الطلاق والعتاق
مرادا لهما وهكذا في العفو عن القصاص فصورة اليمين ان يتواضع رجل
مع امرأته مثلا بان تعلق طلاقها بدخولها الدار ويكون في ذلك
هازلا وهكذا في النذر واعلم ان الاشياء التي لا يجري فيه الفسخ والاقالة
على ثلثة انواع احدها ما كان المال فيه تبعا كالنكاح وثانيها ما لا مال فيه
اصلا كالطلاق الخالي عن المال وثالثها ما كان المال فيه مقصودا مثل الخلع
وقد عرفت الاول والثاني واشار ههنا الى الثالث بقوله واما ما يكون المال
فيه مقصودا اي ان دخل الهزل في هذا القسم الذي يكون المال مقصودا
فيه بالنظر الى العاقد لا بالنظر الى الثبوت لجعلهما المال شرطا مثل الخلع



والعتق على مال والصلح عن دم العمد كما اذا ذكر انه طلق امرأته على مال
بطريق الهزل وطلقها على الفين مع المواضعة على الالف وعلى مائة
دينار مع المواضعة على الف درهم وكذا في العتق على مال والصلح عن
دم عمد فالهزل لا يؤثر في هذا النوع بحال عندهما لان الهزل بمنزلة
خيار الشرط بلا خلاف والخلع لا يحتمل شرط الخيار عندهما لانه
تصرف يمين من جانب الزوج كانه قال ان قبلت المال فانت طالق
وهذا لا يملك الرجوع قبل القبول وقبولها شرط لليمين فلا يحتمل الخيار
كسائر الشروط وذلك كما اذا قال الرجل لامرأته انت طالق ثلثا على
الف درهم على انك بالخيار ثلثة ايام فقالت قبلت فعندهما يقع
الطلاق ويلزم المال وعند ابي حنيفة يصح خيار الشرط في الخلع من
جانب المرأة ويتوقف الطلاق على اختيارها لانه في جانبها يشبه
البيع لانه تمليك مال بعوض الا ترى ان البداية لو كانت من جانبها
فرجعت قبل قبول الزوج صح رجوعها فثبت فيه الخيار فكذا الهزل
وعنده في الصورة المذكورة ان ردت الطلاق في ثلثة ايام بطل
الطلاق وان اختارت او لم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع

والمال لازم واشار الى ما ذكر بقوله فقد ذكر محمد في كتاب الاكراه

في الخلع ان الطلاق واقع والمال لازم وهذا الحكم عند ابي يوسف

ومحمد لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط عندهما لما مر فلا يحتمل الهزل

سواء هزلا باصله اي باصل الخلع بان طلق امرأته على مال او خالعها بطريق

الهزل او بقدر البدل بان سميا الفين وتواضعا على الالف او بجنسه

بان خالعها على دنانير مسمات وتواضعا على دراهم مسمات ففي كل صورة

يجب المسمى عندهما ولا اعتبار لما تواضعا عليه وصار البدل المسمى

كالذي لا يحتمل الفسخ تبعا له يعني ان الهزل وان كان مؤثرا في المال

في الجملة لكن المال ههنا ثابت في ضمن الخلع تبعا له فلا يؤثر فيه الهزل في

الثبوة لانه تابع في الثبوة كالطلاق والعتاق المقصودين من

العقد واما حكم الشيخ بان المال فيه مقصود فانما هو بالنظر الى العاقد

لا بالنظر الى العقد بخلاف النكاح فان المال فيه تابع بالنظر الى العاقدين

لان مقصودهما حل الاستمتاع بالآخر دون المال اما عند ابي حنيفة

فان الطلاق يتوقف على اختيارها اي اختيار المرءة للطلاق بالمال المسمى

٢٣١

بدل العاقد ١٢

بطريق الجد واسقاطها الهزل بكل حال من الاحوال المذكورة بقوله
سواء هزلا باصل الخلع لانه بمنزلة خيار الشرط وقد نص في الجامع الصغير
مرويا عن ابي حنيفة في خيار الشرط من جانبها في المثال الذي ذكرناه
الخ ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال الا ان تشاء المرأة فيقع الطلاق
ويجب المال فكذلك الحكم ههنا اي في الهزل لكنه اي مقدار خيار
الشرط اي جوازه غير مقدر بالثلث في الخلع عنده حتى لو اشترط
الخيار اكثر من ثلث جاز بخلاف البيع لان خيار الشرط في الخلع على
وفاق القياس اذ الطلاق من الاسقاطات وتعليقها بالشرط جائز
مطلقا بخلاف البيع فانه من الاثباتات وتعليقها به غير جائز وكذلك
اي مثل ثبوت الحكم والتفريع في الخلع هذا اي ثبوت الحكم والتفريع في
نظائره اي نظائر الخلع ثم انه انما يجب العمل بالمواضعة فيما يؤثر فيه
الهزل وهو ما يحتمل النقض كالبيع والاجارة وما كان المال فيه مقصودا
على اصل ابي حنيفة رح وانما لا يجب العمل في ذلك الا اذا اتفقا اي العاقدان
على البناء اي على بناء التصرف على المواضعة اما اذا اتفقا على انه
لم يحضرهما شيء عند العقد او اختلفا في البناء والاعراض حمل

بدل على وفق القياس



اى التصرف على الجد فيما اذا لم يحضرهما شئ وجعل القول قول من
يدعيه اى يدعى الجد والاعراض فيما اذا اختلف فى قول ابى حنيفة
خلافا فانهما يجعل العمل بصحة الايجاب والجد اولى لان الاصل فى العقود
اللزوم فمن ادعى عدم البناء على المواضعة فهو متمسك بالاصل فكان
القول قوله وفيما اذا اتفقا على انه لم يحضرهما شئ انما صح العقد
لان مطلقه يقتضى الصحة والمواضعة السابقة لم يذكر فى العقد فلا
يكون مؤثرة فيه كما لو تواضعا على شرط الخيار ولم يذكرا ذلك فى
العقد لم يثبت الخيار وعندهما العمل بالمواضعة اولى حتى كان القول
قول من يدعى البناء فى صورة الاختلاف وكان العقد فاسدا
فيما اذا لم يحضرهما شئ لانه بناء على المواضعة واما الاقرار فالهزل
يبطله سواء كان الاقرار بما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح او بما لا يحتمله
كالطلاق والعتاق لان الاقرار يبتنى على وجود المخبر به ومن هذا
يعلم الفرق بين الاقرار وبين الانشاء فى هذه التصرفات والهزل
يدل على عدمه لان الهازل يظهر عند الناس خلاف ما هو فى الحقيقة
وكذلك اى كالاقرار تسليم الشفعة طلب الشفعة على ثلثة اوجه

طلب المواثبة وهو ان يطلبها كما علم بالبيع حتى تبطل بالتاخير وطلب
التقرير والاشهاد وهو ان ينتهض بعد الطلب ويشهد على البائع
وعلى المشتري او عند العقار على طلب الشفعة فيقول ان فلانا اشترى
هذه الدار وانا شفيعها وقد طلبت الشفعة واطلبها الان فاشهدوا
على ذلك وبهذا الطلب تستقر شفعته حتى لا تبطل بالتاخير بعد ذلك
في ظاهر الرواية والثالث طلب الخصومة والتملك ومعنى المتن ان مثل
الاقرار تسليم الشفعة بعد الطلب اي طلب المواثبة وبعد الاشهاد
فان الهزل يبطله اي يبطل تسليم الشفعة وهي باقية كما يبطل الاقرار
واما اذا سلم قبل طلب المواثبة هازلا فقد بطلت الشفعة لان اشتغاله
بالهزل سكوت عن طلب الشفعة على الفور الا ترى ان تسليم الشفعة من
جنس ما يبطل بخيار الشرط حتى لو سلم الشفعة بعد طلب المواثبة و
التقرير على انه بالخيار ثلثة ايام بطل التسليم وبقيت الشفعة ولان
تسليم الشفعة في معنى التجارة لانه استبقاء احد العوضين على ملكه
فيتوقف على الرضاء بالحكم والخيار يمنع الرضاء بالحكم فيبطل التسليم
والهزل مثل الخيار مانع للرضاء بالحكم فيبطل به التسليم فتبقى الشفعة

وكذلك اى مثل تسليم الشفعة ابراء الغريم في انه يبطل بالهزل فيرتد
بالرد فيؤثر فيه الهزل كخيار الشرط حتى لو ابرء هازلا لا يصح ويبقى
الدين على حاله واما الكافر اذا تكلم بكلمة الاسلام وتبرأ عن دينه
هازلا فيجب ان يحكم بايمانه في احكام الدنيا كالمكره على الاسلام اذا
اسلم يحكم باسلامه بناء على وجود احد الركنين لانه اى الايمان بمنزلة
انشاء لا يحتمل حكم الرد والتراخي فانه اذا اسلم لا يحتمل ان يكون حكم
الاسلام متراخيا ولا يحتمل ان يرد الاسلام بسبب كما يرد البيع بخيار
الرؤية والعيب فكان بمنزلة الطلاق والعتاق واما السفه وهو
سبب لتبذير المال واتلافه على خلاف مقتضى العقل والشرع وفسره
فخر الاسلام بانه خفة تعتري الانسان فتبعثه على خلاف موجب العقل
والسفيه باختياره يعمل على خلاف موجب العقل مع بقاء العقل
فلا يكون سماويا والفرق بينه وبين المعتوه ان المعتوه يشابه المجنون
في بعض افعاله واقواله بخلاف السفيه فانه لا يشابهه لكن تعتريه خفة
اما فرحا او غضبا فيعمل بمقتضاهما في الامور من غير نظر وروية في

٢٣٥



عواقبها فلا يخل بالاهلية لانه لا يخل بالقدرة لسلامة العقل وسائر
القوى الا ان السفيه يكابر عقله فلا جرم يبقى مخاطبا واذا كان كذلك
ثبت انه لا يمنع شيئا من احكام الشرع ولا يوجب الحجر من التصرفات
اصلا اى سواء كان التصرف مما يحتمل الفسخ او لا يحتمله اى لا يجوز الحجر
عليه عند ابى حنيفة رح وكذا عند غيره فيما لا يبطله الهزل ويجوز فيما يبطله
لانه اى السفه مكابرة العقل فى فعل التبذير بسبب غلبة الهوى مع
علمه بقبحه وفساد عاقبته فلم يكن سببا للنظر للسفيه لكونه معصية
وهذا وان كان يوجب ان لا يجوز منع المال منه لكن منع المال عن
السفيه المبذر فى اول البلوغ ثبت بالنص وهو قوله تعالى ولا تؤتوا
السفهاء اموالكم الاية اما عقوبة عليه فان سببه جناية وهى اتباع
الهوى ومكابرة
العقل ولا يجوز تعدية
فى العقوبات او
غير معقول المعنى
لان منع المال عن

ما الكر مع كمال عقل غير معقول فلا يحتمل المقاسية بالحاق منع اللسان و

قصر العبادة واما الخطاء وهو ان يفعل فعلا من غير ان يقصده قصدا

تاما فان تمام القصد بقصد المحل وفي الخطاء يوجد قصد الفعل دون

قصد المحل وهذا مراد من قال انه فعل يصدر بلا قصد عند مباشرة امر

مقصود ويجوز المواخذة بالخطاء عندنا لقوله تعالى ربنا لا تواخذنا ان

نسينا او اخطأنا فانه لو لم تجز المواخذة عليه لم تكن للدعاء فائدة و

لا تجوز عند المعتزلة لان المواخذة انما هي بالجناية وهي بالقصد و

الجواب ان ترك التثبت والاحتياط منه جناية وهو بالقصد حتى انه اذا

حصل عن اجتهاد كما اذا اخطأ في القبلة بعد الاجتهاد جازت صلوته

ولا يأثم وكذا حكم الفتوى بعد الاجتهاد وبهذا الاعتبار جعل من العوارض

المكتسبة والى ما ذكرنا اشار بقوله فهو نوع جعل عذرا يعني وان جازت

المواخذة عليه باعتبار التقصير الا انه جعل عذرا صالحا لسقوط حق الله تعالى

احترازا به عن حقوق العباد فانه لم يجعل عذرا في سقوطها حتى لو

اتلف الانسان خطأ بان رمى الى شاة الرجل على ظن انها صيد يجب الضمان

لانه ضمان مال لا جزاء فعل اذا حصل عن اجتهاد وقد عرفت فائدته مرة

من حكم القبلة وحكم الفتوى وجعل شبهة في العقوبة منصوب معطوف
على عذر اي جعل الخطاء شبهة دارئة في باب العقوبة حتى ان الخاطى في القتل
لا ياثم اثم القتل العمد وكذا الخاطى في الجماع كما اذا زفت اليه غير امرأته
فوطيها على ظن انها امرأته لا ياثم اثم الزنا ولا يؤخذ بحد في الثاني ولا
قصاص في الاول لانه عقوبة كاملة فلا يجب على المعذور والاصل فيه قوله تعالى
ليس عليكم جناح فيما اخطأتم به لكنه لا ينفك عن ضرب التقصير وهو
ترك التثبت لانه يمكنه الاحتراز عنه بالتثبت فيصلح سببا للجزاء القاصر وهو
الكفارة لان الكفارة تشبه العبادة والعقوبة فتستدعي سببا مترددا بين
الحظر والاباحة والخطاء كذلك لان اصل الفعل مباح وترك التثبت
امر محظور فكان قاصرا في معنى الحرمة فيصلح سببا للجزاء القاصر وصح
طلاقه اي الخاطى كما اذا اراد ان يقول سبحان الله او يعني فجرى على لسانه
انت طالق وقع الطلاق عندنا خلافا للشافعي لان الطلاق يقع بالكلام
والكلام انما يصح اذا صدر عن قصد ونحن نقول القصد امر مبطن لا
يوقف عليه فلا يتعلق الحكم بوجوده حقيقة بل يتعلق بالسبب الظاهر
الدال عليه وهو اهلية القصد بالعقل والبلوغ نفيا للحرج ويجب لكن

ينعقد بيعه اى الخاطئ كما اذا اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه
بعت منك هذا وقال الاخر قبلت فانه يجب ان ينعقد بيعا فاسدا
كبيع المكره فينعقد البيع لوجود اصل الاختيار ويفسد لفوات الرضاء
وانما قال يجب لانه لا رواية فيه عن اصحابنا واما السفر وهو الخروج على
قصد السير الى موضع بينه وبين ذلك الموضع مسيرة ثلثة ايام ولياليها
فما فوقها بسيرة الابل ومشى الاقدام فهو من اسباب التخفيف وهو
يؤثر في قصر الصلوة ذات الاربع حتى ان ظهر المسافر وفجره سواء
لان الشفع الثاني وضع عندنا نفلا وقال الشافعي حكم السفر ثبوت
الترخص له فلا يبطل العزيمة كما في الصوم ولنا قول عائشة رض انه
فرضت الصلوة ركعتين فاقرت في السفر وزيدت في الحضر ويؤثر
في تاخير الصوم الى ادراك عدة ايام اخر لان النص اوجب تاخيره قال
الله تعالى فعدة من ايام اخر لكنه اى السفر لما كان من الامور المختارة
اى الامور التي تتعلق بوجود الاختيار ولم يكن السفر بعد تحققه موجبا
ضرورة لازمة داعية الى الافطار اذ في وسعه الامتناع عن السفر فيكون
في وسعه الامتناع عن حكمه بواسطته قيل جواب لما انه اى المكلف

اذا اصبح صائما وهو مسافر او مقيم فسافر لا يباح له الفطر لتقرر
الموجب لشروع وعدم ضرورة داعية الى الفطر بخلاف المريض
اذا تكلف للصوم ثم بدا له ان يفطر حل له ذلك وكذا اذا مرض المقيم
حل له لان المرض سبب ضروري لا يمكن دفعه لكونه سماويا فظهر بما
ذكر التفرقة بين السفر والمرض وان كان كون السفر من اسباب التخفيف
يوجب ان يكون حكمه مثل حكم المرض وبهذا يظهر وجه ذكر كلمة لكن
ولو افطر المسافر كان قيام السفر المبيح شبهة في ايجاب الكفارة فلا يجب
الكفارة فان السفر مبيح للفطر في الجملة فصورته تمكن شبهة وان لم
توجب اباحة لان الكفارة قد وجبت بالافطار عن صوم واجب من
غير اقتران شبهة ولو افطر المقيم الصائم ثم سافر لا يسقط عنه الكفارة
بخلاف ما اذا مرض بعد الفطر لما قلنا ان السفر من الامور الاختيارية
ولا يزيد استحقاق الصوم عليه حتى لا يباح له الفطر فلا يصير شبهة
في سقوط حكم تقرر عليه شرعا حقا لله تعالى لانه يصير كانه اسقط باختياره
واما المرض فامر سماوي فجعل عذرا في اباحة الفطر وفي سقوط الكفارة

واما الاكراه وهي حمل الغير على امر يكرهه ولا يريد مباشرته لولا الحمل
عليه بالوعيد على تركه فيكون معدما للرضاء لا للاختيار فهو نوعان
كامل يفسد الاختيار ويوجب الالجاء اى الاضطرار نحو التهديد بما
يخاف على نفسه او عضو من اعضائه والاختيار نوعان صحيح وهو
ان يكون الفاعل في قصده مستبدا وفاسد وهو ان لا يكون الفاعل
مستبدا بل يكون اختياره مبنيا على اختيار الاخر فانه اذا اضطر الى مباشرة
امر بالاكراه كان قصده بالمباشرة دفع الاكراه حقيقة فيصير الاختيار
فاسدا وقاصر وهو ان يعدم الرضاء ولا يوجب الالجاء بان يكون
التهديد بحبس او ضرب وهذا غير مفسد للاختيار والنوع الاول
وهو الاكراه الملجي والثاني وهو الاكراه الغير الملجي والاكراه بجملته اى
بجميع اقسامه لا ينافي الاهلية لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء ولا
يوجب وضع الخطاب اى سقوطه عن المكره بحال سواء كان الاكراه
ملجيا او لا لان المكره على صيغة المفعول مبتلى في حالة الاكراه كما
انه مبتلى في حالة الاختيار والابتلاء يحقق الخطاب لانه يثبت
به وانه لا تردد انه اى المكره في الاتيان بما اكره عليه متردد بين



مباشرة فرض كما لو اكره على اكل الميتة او شرب الخمر بما يوجب الالجاء
فانه يفترض عليه الاقدام على ما اكره عليه حتى لو صبر ولم ياكل ولم
يشرب حتى قتل به يعاقب عليه وبين مباشرة حظر اى محظور كما لو
اكره على الزنا وقتل النفس المعصومة وبين مباشرة اباحة كما فى اكراه
الصائم على افساد الصوم فانه يبيح له الفطر وبين رخصة كما فى الاكراه
على الكفر فانه يرخص له اجراء كلمة الكفر على لسانه وانما جعل الافطار
فى رمضان من قبيل الاباحة له واجراء كلمة الكفر من قبيل الرخصة لان
الاول مباح فى الجملة كما فى المرض واما الثانى فلا يوصف بالاباحة
اصلا لكن رخص له الاقدام عليه عند طمانينة القلب ويأثم المكره فيه
اى فى الاكراه بالاقدام على الفعل مرة كما فى الاكراه على الزنا ويوجر
اخرى كما فى الاكراه على اكل الميتة وهذه الامور لا تثبت بدون الخطاب
فثبت ان المكره مخاطب ومبتلى ولا يوضع عنه الخطاب وهو المدعى
فلا رخصة فى القتل والجرح للغير حتى لو قتل المكره وجرح يكون آثما
لان الرخصة لصيانة نفسه او غيره من التلف وهو وغيره سواء فى
الصيانة فلا يكون اكراهه موجبا لاباحة تلفه لان صيانة الغير مانعة لها

ولا رخصة في الزنا بعذر الاكراه اصلا متعلق بالمسائل الثلث اي
سواء كان الاكراه ملجيا او لا ثم ان الزنا في معنى القتل لان الولد لا
ينسب الى الزاني فلا يمكن ايجاب النفقة عليه والمرءة غير قادرة على الانفاق
فيهلك الولد ولا حظر اي لا يبقى الحظر اي الحرمة مع الكامل منه اي الاكراه
وهو الملجي في الميتة والخمر والخنزير لان حرمة هذه الاشياء لم تثبت بالنص الا
عند الاختيار قال الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه
والاستثناء من الحظر اباحة فكان الممتنع عن تناولها مضيعا لدمه فيصير
اثما وانما قيدنا بالكامل منه لان هذه الحرمة لا تسقط بالقاصر منه لفوات
الضرورة الا ان المكره اذا تناولها لا يوجب الحد في الاكراه القاصر بان شرب
الخمر لم يحد استحسانا لان الاكراه الكامل موجب للحل والقاصر جزء منه
فيصير شبهة كالملك في الجزء من الجارية المشتركة فانه يصير شبهة في
اسقاط الحد عن الشريك ورخص في اجراء كلمة الكفر وافساد الصلوة
والصوم واتلاف مال الغير والجناية على الاحرام وتمكين المرءة من الزنا
في الاكراه الكامل دون القاصر حتى لو اكره في اجراء كلمة الكفر او على افساد
الصلوة او الصوم ولم يفعل ما امر به حتى قتل كان ماجورا ولو فعل كان

معذورا وكذا الحكم في اتلاف مال الغير والجناية على الاحرام وتمكين
المرءة من الزنا وانما فارق فعلها فعله في الرخصة حيث رخص للمرءة
التمكين من الزنا بالاكراه الكامل دون الرجل لان نسبة الولد لا تنقطع
عنها فلم يكن في معنى القتل بخلاف الرجل حيث تنقطع كما مر ولهذا اي
ولان الاكراه الكامل اوجب الرخصة اوجب الاكراه القاصر شبهة في
درء الحد عنها اي المرءة دون الرجل فان الكامل غير موجب للرخصة
فلا يوجب القاصر درء الحد عنه فيحد به وهذا هو القياس وفي الاستحسان
يسقط الحد عنه وهو القول المرجوع اليه لابي حنيفة فيثبت بهذه الجملة
المذكورة من ان الاكراه لا ينافي الاهلية ولا يوجب سقوط الخطاب
ولا ينافي الاختيار حتى تثبت هذه الاحكام المذكورة ان الاكراه لا
يصلح لابطال الحكم شيء من الاقوال والافعال جملة كالطلاق والبيع والقتل
واتلاف مال الغير الا بدليل غيره لفظ غير فعل ماض من التغيير والضمير
المنصوب فيه راجع الى الحكم المعنوي والاستثناء منقطع اي لكن
الحكم يبطل بدليل مغير بعد صحته في نفسه على مثال فعل الطائع الذي
هو ضد المكره فان موجب قوله انت طالق وهو وقوع الطلاق

يثبت عقيب التكلم به الا اذا لحق به مغير من الاستثناء او تعليق

وكذا موجب فعله كشرب الخمر والزنا ثابت عقيب الفعل الا اذا تحقق

مانع بان تحققت هذه الافعال في دار الحرب وتمكنت فيها شبهة

فكذا موجب اقوال المكره وافعاله الا عند المغير وانما يظهر اثر الاكراه

هذا دفع لما يقال انه لما لم يظهر اثر الاكراه في بطال الاقوال والافعال

ففي اي شئ يظهر اثره فيه فقد فسر بقوله بانه لا يظهر اثره الا في امرين

فانه اذا تكامل الاكراه بان كان ملجيا يظهر اثره في تبديل النسبة

حتى يصير الفعل منسوبا الى المكره على صيغة اسم الفاعل اذا احتمل ما

اكره عليه التبديل ولم يمنع عنه مانع ويظهر اثره اي الاكراه اذا قصر

بان لم يكن ملجيا كالاكراه بالحبس في تفويت الرضاء لا في تبديل النسبة

ولا يكون الاكراه مؤثرا في اهدار قوله وفعله فيفسد بالاكراه كاملا

او قاصرا ما يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضاء مثل البيع والاجارة

لان الاكراه مطلقا لا يمنع انعقاد اصل التصرف لصدوره عن اهله

في محله لكنه يمنع نفاذه لفوات الرضاء الذي هو شرط النفاذ

فينعقد بصفة الفساد ولو كان التصرف مما لا يتوقف على الرضاء

٢٤٥

كالطلاق والعتاق لنفذ من المكره كما ينفذ من الطائع فلو اجاز التصرف
بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة لم يصح كذا في الشرح ولا يصح الاقارير
كلها حتى لو اكره بقتل او بحبس على ان يقر بعتق ماض كان باطلا لان صحتها
اي الاقارير مع كونها اخبارا محتملة للصدق والكذب يعتمد قيام
المخبر به باعتبار رجحان الصدق وقد قامت دلالة التراي دليل عدمه
اي عدم المخبر به وهو الاكراه واذا اتصل الاكراه بقبول المال اي
قبول المرأة المال في الخلع بان اكرهت امرأة بوعيد تلف او حبس على
ان تقبل من زوجها الخلع على الف فقبلت ذلك وهي مدخولة
يقع الطلاق لانه لم يتوقف الا على القبول وقد وجد ولا يلزمها
المال لانه يتوقف على الرضاء ولم يوجد وانما تعرض لجانب المرأة
لان الرجل اذا اكره على ان يخالع امرأته على الف وهي مدخول بها و
غير مكرهة في الخلع فالخلع واقع والمال لازم لالتزامها المال من غير
اكراه فان الطلاق يقع جزاء لكلمة اذا والمال لا يجب لان
الاكراه مطلقا يعدم الرضاء بالسبب والحكم جميعا ولا يعدم
الاختيار في السبب والحكم فلوجود الاختيار تم القبول ويقع الطلاق

ولعدم الرضاء لا يجب المال و لان المال ينعدم عند عدم الرضاء

فكان المال اى كان ذكره لم يوجد فوقع الطلاق بغير مال كطلاق

الصغيرة على مال فانه لو طلق امرءته الصغيرة على مال يتوقف الطلاق

على قبولها فاذا قبلت وقع الطلاق ولا يجب المال وفى هذا الدليل

تمهيد للفرق بين الاكراه والهزل فانهم اتفقوا على ان الطلاق فى الهزل

لا ينفصل عن المال فقال ابو حنيفة بعدم وجوبهما جميعا الا بالتزام

المرءة كما ستعرف وقالا بوجوبهما جميعا فلابد من بيان وجه التفرقة

بين الاكراه والهزل فهذا قال بخلاف الهزل فى الخلع لانه اى الهزل

يمنع الرضاء بالحكم واختياره دون الرضاء بالسبب واختياره

وهذا بالاتفاق فيصح التطليق عند ابى حنيفة لكن يتوقف وقوع

الطلاق على التزام المرءة المال والرضاء به فان التزمته وقع الطلاق

ولزم المال والا فلا طلاق ولا مال وعندهما يقع الطلاق ويجب المال

لان ما يدخل على الحكم دون السبب كالهزل وشرط الخيار لا يؤثر

فى بدل الخلع بالمنع لانه لما لم يؤثر فى احد الحكمين وهو الطلاق

لا يؤثر فى الحكم الآخر وهو لزوم المال لانه تابع بخلاف ما اذا دخل

صاحبزاده ... غفر الكاتب ... ولوالديه ... والناظر

على السبب كالاكراه فانه يمنع المال دون الطلاق لان المال لا يجب في الخلع
الا بالذكر كثمن المبيع فلابد من صحة ايجاب المال في الخلع كما في البيع و
ما دخل على السبب يمنع صحة الايجاب فصار كان المال لم يوجد فوقع
الطلاق بغير المال فكان كشرط الخيار اى كما اذا خالعها بشرط الخيار
لها على ما مر بيانه فقد مر ان الخلع لا يحتمل خيار الشرط عندهما وعند
ابي حنيفة لا يقع الطلاق ولا يجب المال الا ان تشاء المرءة فيقع الطلاق
ويجب المال ولما ذكر ان اثر الاكراه الكامل في تبديل النسبة شرع في
بيانه فقال واذا اتصل الاكراه الكامل اى الملجي بما يصلح ان يكون الفاعل
فيه آلة لغيره مثل اتلاف النفس والمال فانه يمكن للمكره بكسر الراء
ان يأخذ المكره بفتحها ويضرب به نفسا او مالا فيتلفه نسب الفعل
الصادر من المكره بفتحها الى المكره بكسرها ولزمه حكمه اى حكم الفعل
وخرج المكره بفتحها من البين حتى لو قال اقتله والا لاقتلنك فقتله
به وجب القود على المكره بكسرها ولو اكرهه على الرمي الى صيد فرمى
اليه فاصاب انسانا وجبت الدية على عاقلة المكره بالكسر والكفارة
عليه كما لو باشره بنفسه لان الاكراه الكامل يفسد الاختيار لان الانسان

مجبول على حب الحيوة وحفظ الاعضاء فاذا هدد بازالتها وردد
بين الفعل والازالة يقدم على الفعل بمقتضى الجبلة والطبيعة فيفسد
اختياره والاختيار الفاسد وهو اختيار المكره بفتح الراء فى معارضة
الاختيار الصحيح وهو اختيار المكره بكسرها كالعدم فان الاختيارين
متعارضان فى انتساب الفعل فيرجح الصحيح على الفاسد فصار
المكره بفتحها بمنزلة عديم الاختيار فيصير آلة للمكره بكسرها بمنزلة
السيف المستعمل فى القتل فان القتل منسوب الى القاتل لا الى القاطع
هذا فيما يحتمل ذلك اى فى فعل يحتمل ان يصير الفاعل آلة فيه
للمكره اما فيما لا يحتمل ان يصير آلة له فلا يستقيم نسبته الى
نسبة الفعل الى المكره بالكسر لاجل استحالتها فلا تقع المعارضة فى
استحقاق الحكم اى لا يقع معارضة الاختيار الصحيح والفاسد فى
استحقاق نسبة الحكم اليه لانهما لم يتعارضا ههنا فبقى الفعل منسوبا
الى الاختيار الفاسد لانه الصالح له لا غير وذلك اى ما لا يحتمل
ان يصير آلة له فيه مثل الاكل فانه لا يحتمل النسبة الى المكره بكسر الراء
حتى لو اكره عليه وهو صائم يفسد صوم المكره بفتحها ولا يفسد صوم

٢٤٩

المكره بكسرها واما في النسبة الى المكره من حيث انه اتلاف فقد اختلف
الروايات فيه فقيل لو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان على المكره بفتح الراء
دون المكره بكسرها وان كان المكره بالفتح يصلح آلة للمكره بكسرها من
حيث الاتلاف لان منفعة الاكل حصلت للمكره بالفتح كما لو اكره على
الزنا لا يجب الحد عليه فيجب العقر على الزاني ولا يرجع به على المكره بكسرها
لان منفعة الوطي حصلت له فلا يصير آلة له وقيل لا يجب الضمان على
المكره بفتحها وان كان جائعا وحصلت له المنفعة لان المكره بالفتح
اكل طعام المكره بكسرها باذنه لان الاكراه على الاكل اكراه على القبض
ولما قبض صار قبضه منقولا الى المكره بالكسر فكانه قبضه وامره بالاكل
ولو قبض بنفسه صار غاصبا ثم لما اكل الطعام بالضمان فاذا اذن له بالاكل
لا يضمن الآكل شيئا فكذا ههنا وكذلك الوطي والاقوال كلها فانه لا
يتصور ان ياكل الانسان بفم غيره هذا دليل الاول ويتكلم بلسان غيره
فلا يجعل المكره بكسر الراء مطلقا لامرأة المكره بفتحها حتى يقال ان الطلاق
غير واقع

وهذا دليل الثالث وكذا حكم الوطي ولم يذكره استحياء وكذلك اي

مثل ما لا يصلح كونه آلة فان الحكم مقصور على المكره بالفتح اذا كان

نفس الفعل مما يتصور ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره وصورة الا ان المحل

عطف على كان السابق وفيه بيان لقوله الا ان المحل آه ذلك اي المحل

للجناية والاكراه يتبدل بان يجعل المكره بفتح الراء آلة لغيره مثل اكراه

المحرم اضافة المصدر الى المفعول على قتل الصيد فان ذلك القتل هذه

الجملة لتبيين المثال يقتصر على الفاعل في حق الاثم والجزاء وان

امكن جعله آلة وهذا استحسان وفي القياس انه لا شئ عليه ولا

على الآمر ان كان حلالا لان المكره بكسر الراء انما حمله على ان يجني

المكره بفتحها على احرام نفسه وهو اي المكره بالفتح في ذلك اي

في ان يجني على احرام نفسه لا يصلح آلة لغيره فيقتصر عليه اذ لا يمكن

للمكره بكسرها ان يجني على احرام الغير بنفسه فكذا بالاكراه ولو جعل

المكره بالفتح آلة للمكره بكسرها يتبدل محل الفعل لان محله حقيقة

احرام المكره بالفتح ويصير محل الجناية احرام المكره بالكسر لو كان

محرما ويخرج الفعل عن كونه جناية لو كان حلالا وفيه اي في جعله

جواب سوال وهو انه ينبغي ان يكون المكره آلة للمكره فاجاب بقوله الا ان المحل آه ١٢

٢٥١

التاو في تبديل محل الجناية خلاف المكره اي مخالفة المكره بفتح الراء

للمكره بكسرها لانه امره بايقاع فعل في محل وقد وقع في محل اخر وبطلان

الاكراه لان الفعل الواقع في ذلك المحل فعل اخر خارج عن الاكراه فبطل

الاكراه وح يثبت عود الامر الى المحل الاول وهو احرام المكره بالفتح لان

سبب التبديل هو الاكراه وقد بطل فيبطل النقل فلا بد ان يقول ابتداء

بان الفعل مقصور على المكره بالفتح قطعا للمسافة ولهذا اي لان محل

الجناية اذا تبدل يقتصر الفعل على الفاعل قلنا ان المكره بالفتح على القتل

ياثم اثم القتل وان كان القتل مما يصلح ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره

لانه اي القتل من حيث انه يوجب الماثم جناية على دين القاتل وهو اي

القاتل لا يصلح في ذلك الماثم ان يكون آلة لغيره اذ لا يمكن لاحد ان يكتسب

اثما على غيره ولو جعل الفاعل آلة لغيره لتبدل محل الجناية لانها حينئذ

واقعة على دين الامر ولم يامره به فيعود الامر الى المحل الاول كما مر في المسئلة

الاولى وانما صار اثما لاختياره موت المقتول حيوة نفسه وكذلك

اي كما قلنا ان القتل يقتصر على المباشرة في حق الاثم قلنا ان المكره بفتحها

على البيع او على التسليم بان سلم المبيع مكرها ان تسليمه يقتصر عليه

حتى يثبت الملك بالقبض على وجه الفساد لعدم الرضاء به لان التسليم

تصرف في بيع نفسه بالاتمام اي تمام البيع لان التسليم من البائع متمم

السبب الملك ولهذا كان له شبهة بابتداء العقد وهو اي المكره بالفتح

في ذلك الاتمام لا يصلح آلة لغيره لان المكره بكسرها لا يقدر على تمليك

مال الغير واتمام تصرفه فكيف يجعل المكره بالفتح آلة فيه ولو جعل اي

المكره بالفتح آلة لغيره لتبدل المحل اي محل الفعل لانه يصير تصرفا في المغصوب

وقد امر بالتصرف في المبيع ولتبدل ذات الفعل لانه اي التسليم حينئذ اي

حين جعل المكره بالفتح آلة واخراج التسليم من ان يكون متمما للعقد

يصير التسليم غصبا محضا اي ابتداء بنسبته الى المكره بكسر الراء واذا

لم يجز تبدل محل الفعل بالاكراه فعدم جواز تبدل ذاته اولى فبقي التسليم

مقتصرا على البائع فيحصل الملك به للمشتري وقد نسبناه اي الفعل الى

المكره بكسرها من حيث هو غصب يعني ان هذه التسليم متمم للتصرف

من وجه ومفوت ليد المالك من وجه فجعلناه مقتصرا على البائع

من حيث انه اتمام للعقد ونسبناه الى المكره بالكسر من حيث انه غصب

لانه يصلح آلة فيه فيرجع بالضمان عليه وفيه اشارة الى دفع ما يقال

ان التسليم لما كان مقتصرا على المكره بالفتح لم يصح ان يكون له ولاية

تضمين المكره بالكسر او المشتري عند الهلاك مع انه بالخيار ان شاء

ضمن المكره قيمته يوم التسليم وان شاء ضمن المشتري فاشار الى انه

ذات جهتين وليس غصبا محضا والا لما نفذ عتاق المشتري ثم وقد

نفذ ولا تسليما محضا والا لم يكن للبائع حق الرجوع على المكره

بالكسر بالضمان واذا ثبت ان انتقال الفعل من المكره بالفتح الى المكره

بالكسر ونسبته اليه امر حكمي لا حسي صرنا اليه في اتلاف النفس والمال

والجملة صفة لامر حكمي وجواب اذا قوله استقام ذلك لا انتقال فيما يعقل

وجوده من المكره بكسر الراء ولا يحس وجوده منه يعني من شرط

هذه النسبة ان يتصور الفعل من المكره بالكسر ولكن لا يوجد منه اذ

لو لم يتصور وجوده منه لم تستقم النسبة اليه ولو وجد منه حسا

كانت النسبة حقيقة لا حكمية فقلنا ان المكره بفتح الراء على الاعتاق

بما فيه الجاء اي ان المعتق حين الاكراه على الاعتاق بما فيه الجاء هو المتكلم

حتى يقتصر الاعتاق عليه لان التكلم بما يوجب العتق لا يعقل من غيره

لانه ليس بمالك للعبد فلا يمكن ان ينسب اليه بان يجعل المكره بالفتح

التزله فيه ومعنى الاتلاف اى اتلاف ماليته هذا العبد للذى هو م

حكمى منه اى من الاعتاق ومنقول الى الذى اكرهه لانه يتصور منه الاتلاف

حسا فيمكن النسبة اليه بدون نسبة الاعتاق اليه لانه اى الاتلاف

منفصل عنه اى عن الاعتاق فى الجملة لتحققه بالقتل بدونه محتمل

للنقل الى المكره باصله لتصوره منه ابتداء فلذلك يرجع المكره بفتحها

عليه بقيمة العبد وهذا المذكور من الاحكام للاكراه عندنا وقال

الشافعى تصرفات المكره بالفتح قولا كالطلاق والعتاق والبيع ونحوها

يكون لغوا اذا كان الاكراه بغير حق وان كان بحق يصح تصرفاته حتى

لو اكره الحربى على الاسلام يصح اسلامه لانه اكراه بحق بخلاف الذمى

حيث لا يصح اسلامه بالاكراه لانه اكراه باطل عنده لان صحة القول بالقصد

والاختيار ليكون القول ترجمة عما فى الضمير ودليلا عليه فيبطل القول

عند عدمه اى عدم القصد والاختيار كما فى الاكراه بالاقرار فان

المتكلم يتكلم به لدفع الشر لا لبيان ما هو مراده والاكراه بالحبس الدائم

مثل الاكراه بالقتل عنده اى عند الشافعى فى ابطال القول والفعل

من المكره اصلا واذا وقع الاكراه على الفعل فاذا تم الاكراه سواء امكن

نسبته الى المكره او لم يمكن بطل اى سقط حكم الفعل عن الفاعل الجملة
الشرطية الاخيرة جزاء لاذا وتمام اى الاكراه بان يجعل عذرا يبيح
له اى للمكره بفتح الراء الفعل شرعا كالاكراه بالقتل والحبس الدائم على
اتلاف مال الغير فان امكن ان ينسب الفعل الى المكره بكسرها ينسب اليه
والا اى وان لم يمكن نسبته اليه فيبطل الفعل اصلا فاذا اكره على اتلاف
مال الغير يجب الضمان على المكره لان الفاعل يصلح آلة له فينسب الفعل
اليه ولو اكره الصائم على فساد الصوم لا يفسد صومه لان الخطر
يزول بالاكراه فالتحق الافطار بابتلاع البزاق والاكل ناسيا وقد
ذكرنا نحن ان الاكراه لا يعدم الاختيار فلا يعدم الفعل لكنه ينتفي
به الرضاء سواء كان ملجيا او لا فيفسد به الاختيار اذا كان ملجيا
الى آخر ما قررناه فلا يكون له اثر في هذا التصرف واعدامه قولا
او فعلا بل وجب ترتب الحكم على فوات الرضاء وفساد الاختيار لا
عدم الاختيار والذي يقع به ختم الكتاب باب حروف
المعاني اى الحروف الدالة على المعنى وفي التوصيف بها

احترازعن حروف المباني وهي الحروف التسعة والعشرين ثم ان

اطلاق لفظ الحروف على المذكور في هذا الباب بطريق التغليب

لان بعضها اسماء وانما اخر هذا الباب لانه من علم النحو الا انه لما تعلق

به بعض احكام الشرع اورده تتميما للفائدة واليه اشار بقوله فشطر

من مسائل الفقه اي بعضها مبني عليها واكثرها اي الحروف وقوعا

في الكلام واستعمالا فيه حروف العطف لانها تدخل على الاسماء و

الافعال والجملة والمفرد بخلاف غيرها والاصل فيه اي العطف

الواو لان العطف لاثبات المشاركة والواو لمجرد الاشتراك فلتمحضها

فيه كانت بمنزلة المطلق بخلاف غيرها فانها الدلالتها على معنى زائد

كانت بمنزلة المقيد والمطلق اولى بالاصالة وهي اي الواو لمطلق الجمع

عندنا من غير تعرض لمقارنة اى اجتماع كما زعم بعض اصحابنا على
قولهما ونقل عن قول مالك ولا ترتيب اى تأخر ما بعدها عما قبلها في
الزمان كما زعموا على قول ابي حنيفة وكما زعم بعض الشافعية ونقل عنه
ايضا فهي في عطف المفردات لاشتراكهما في الحكم فقط وفي عطف
الجمل لاشتراكهما في الثبوت وعليه عامة اهل اللغة فقد ذكر ابو علي انه
مجمع عليه وقد نص عليه سيبويه في سبعة عشر مواضع من كتابه
وقال عبد القاهر ومما يدل على ان الواو لا اصل له في الترتيب انهم
وضعوها حيث لا يتصور الترتيب كقولهم اشترك زيد وعمرو و
اختصم خالد وبكر لان الاشتراك والاختصام يقتضي فاعلين وكذا
لا يدل على المقارنة لانها استعملت في موضع يستحيل فيه المقارنة و
هو قوله سيان عندك قيامك وقعودك والقيام والقعود لواحد
يستحيل مقارنتهما في زمان واحد وايمة الفتوى اى اهل الشرع و
الفتوى من الفتى اى الشاب القوى لانها جواب حادثة واحداث
حكم وحصول كل واحد بالقوة وانما يثبت الترتيب في قوله لاجنبية
ان نكحتها فهي طالق وطالق وطالق حتى لا يقع بها اى بهذا القول

الا طلقة واحدة فی قول ابی حنیفة خلافاً لصاحبیہ ویعلم منہ ان عندہما

للمقارنة والا لم یقع الثلث بل یقع الاولی ویلغو ما بعدہا لعدم المحل

کما فی الغیر المدخول بہا انت طالق وطالق وطالق فہذا دفع اشکال

علی قول الائمة الثلثة اما علی قولہما فلما ذکرنا واما علی قولہ فلانہ لو کان

المطلق الجمع عندہ لکان ینبغی ان یقع الطلقات الثلث عندہ ایضاً

کما لو قال ان تزوجتہا فہی طالق ثلثا ووجہ الدفع ان ثبوت الترتیب عندہ

ہہنا لیس بموجب الواو بل لضرورة ان الطلقة الثانیة تعلقت

بالشرط بواسطة الطلقة الاولی لا بنفسہ لان قولہ ان نکحتہا فہی

طالق جملة تامة مستغنیة عما بعدہا فلم یتوقف علیہ لان توقف

صدر الکلام علی ما بعدہ عند وجود المغیر ولم یوجد والثانیة مفتقرة

الیہا لنقصانہا لانہ لولا العطف لما افادت لناقصة شیئاً فصار

الاولی واسطة فتعلقت الثانیة بعدہ واذا تعلقت کذلک تنزل

عند الانحلال علی الترتیب الذی نظمت فلذلک تقع الاولی و

بطل ما بعدہا لعدم المحل فثبت الترتیب ہذا لا بمقتضی الواو والحاصل

ان تعلیق الاجزیة بالشرط عندہ علی سبیل التعاقب حتی لو حصل

محمد رحمہ اللہ ہو لیس حاشیة

۲۵۹

تعليقها به بدون الواو ولكان التعاقب ثابتا بمقتضى التعليق والترتيب
في الذكر لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة تامة فيحصل بها
التعليق وقوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة في الافادة الى الاولى
فيكون تعليقها وكذا تعليق الثالثة بعد تعليقها واذا تعلقت
كذلك تنزل كذلك لان المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط
وفي المنجز تبين بالاولى فلا تصادف الثانية والثالثة المحل كما اتضح
لك من المثال المذكور بخلاف ما اذا قدم الاجزية فان الكل يتعلق
بالشرط دفعة لانه اذا كان في اخر الكلام مغير الاوله توقف الاول
على الاخر فلا يكون فيه تعاقب في التعليق حتى يلزم التعاقب في الوقوع
وعندهما تعلق الطلقات بالشرط بلا واسطة وبدون تعاقب فلا
محالة يقع الكل دفعة لان زمان الوقوع هو بعينه زمان وجود الشرط
والتفريق انما هو في مرتبة التعليق لا في ازمنة التطليق لان الترتيب
انما هو في التكلم لا في صيرورة اللفظ تطليقا وقد مال الى ترجيح قولهما
بعض العلماء وقد عرفت وجه قوله وقوته فان المعلق بالشرط المنجز
عند وجوده ولو نجز وقال انت طالق وطالق وطالق يقع الاولى



يلغو غيره فكذا ههنا وانما كان المعلق كالمنجز عند وجود الشرط لانه
قد عرفت ان تاثير التعليق في منع السبب عندنا فلم يكن السبب من حيث انه
سبب موجودا قبل وجود الشرط عندنا فانا نجعل التعليق مانعا من وصول
المعلق كانت طالق في ان دخلت الدار فانت طالق الى المحل وذلك مانع
من انعقاده علة لان العلة الشرعية لا تصير علة قبل وصولها الى المحل كبيع الحر
لا يكون سببا للملك ولما دخل التعليق على قوله انت طالق ومنعه من
وصوله الى المحل كتعليق القنديل يمنع وصوله الى الارض كان ينبغي ان يلغو
هذا القول لعدم وصوله الى المحل الا ان وصوله مرجو بوجود الشرط و
لاجل التعليق فجعل كلاما صحيحا صالحا لصيرورته سببا فاذا ارتفع
التعليق بوجود الشرط صار الكلام منجزا في هذه الحالة لارتفاع المانع
من الوصول واذا ثبت انه بمنزلة المنجز يراعى للوقوع وجود المحل عند
وجود الشرط فيقع الطلاق الاول ويلغو غيره فان قيل اذا قال لامرأته
ان دخلت الدار فانت طالق ثم جن فوجد الشرط تطلق امرأته
ولو نجز في هذه الحالة لا يقع الطلاق فكيف يكون المعلق بمنزلة
المنجز قلنا ان التكلم من الحالف يوجد عند التعليق فيراعى اهلية

حاشية ٥

التكلم في ذلك الوقت والوصول الى المحل يوجد عند وجود الشرط فيراعى وجود المحل في ذلك الوقت وقال في الهداية ولو قال لها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة وواحدة فدخلت الدار وقعت عليها واحدة عند ابيحنيفة وقالا يقع ثنتان لهما ان حرف الواو للجمع المطلق فيتعلقن جملة كما اذا نص على الثلث واخر الشرط وكان الجمع المطلق يحتمل القران والترتيب وعلى اعتبار الثاني لا يقع الا واحدة كما اذا نجز هذا اللفظ فلا يقع زائدة على الواحدة بالشك انتهى وفي توضيحه ان معنى الجمع المطلق وان كان لا يتعرض للترتيب والقران بحسب الوضع لكن ذلك الجمع لا يخلو عن احد هذين الامرين في الوقوع وعلى اعتبار ان يكون مرتبا في الوقوع لا يقع الا واحدة فلا يقع الثانية بالشك وهذا الكلام يجري في قوله ان تزوجتها فهي طالق وطالق وطالق هذا نهاية تحقيق المقام وبه يندفع الشبهات الموردة فيه وفي قول المولى عتقت هذه وهذه وقد زوجها الفضولي برضاهما في عقدة او عقدتين من رجل انما بطل نكاح الثانية مع انه لو قال اعتقتهما لا يبطل نكاح واحدة منهما فلو كان الواو للجمع المطلق

٢٦٢

لم يبطل نكاح الثانية كما في هذه الصورة فعلم انها للترتيب وهذا هو
تقرير الاشكال على الاصل المذكور وتقرير الدفع انه لم يبطل نكاح الثانية
بمقتضى الواو بل لان صدر الكلام لا يتوقف على اخره اذا لم يكن في
اخره ما يغير اوله اى اول الكلام وههنا كذلك لان عتق الثانية لو
ثبت وصح نكاحها لا يغير نكاح الاولى فيعتق الاولى قبل التكلم بالثانية
وعتق الاولى يبطل محلية الوقف في حق الثانية اى يبطل كون الثانية
محلا للنكاح الموقوف لان الامة لا يبقى محلا للنكاح في مقابلة الحرة
حال توقف نكاح الامة فانه لو تزوج امة نكاحا موقوفا ثم تزوج
حرة بطل نكاح الامة اصلا فبطل النكاح الثاني اى نكاح الثانية قبل
التكلم بعتقها فعلم انه لم يبطل نكاح الثانية بمقتضى الواو وانما بطل
بناء على اصل اخر وهو ان الجمل اذا عطف بعضها على بعض ولم يكن
في اخر الكلام ما يغير اوله لا يتوقف اول الكلام على اخره فاندفع
الاشكال وهذا بخلاف ما اذا زوج اى الرجل الفضولي لاختين
في عقدتين فقال الرجل اجزت هذه وهذه حيث بطلا اى
النكاحان جميعا كما لو قال اجزتهما لان صدر الكلام وهو قوله اجزت

٢٦٣

هذه وتصح لجواز النكاح الاولى فاذا اتصل به اى بصدر الكلام اخره
اى اخر الكلام وهو قوله وهذه سلب الجواز عنه اى عن الصدر لانه
لو لم ينضم نكاح الثانية الى نكاح الاولى صح نكاح الاولى واذا انضم
اليها بطل للزوم الجمع بين الاختين نكاحا فكان اخر الكلام ههنا
مغيرا لاوله لان الاول للجواز والاخر لابطاله فصار اخره فى حق
اوله بمنزلة الشرط والاستثناء فى انه يغير الاخر الاول فيتوقف الاول
على الاخر وانما قال فى العقدتين لانه لو زوجهما فى عقدة واحدة بطل
النكاح ولا ينفذ بوجه بخلاف ما اذا زوجهما فى عقدتين فانه يجوز
نكاح الاولى ويبطل نكاح الثانية بوجه وهو ما اذا اجازهما بكلامين
منفصلين بان قال اجزت هذه ثم قال بعد زمان للاخرى اجزت هذه
وقد تدخل الواو على جملة كاملة بخبرها فلا تجب المشاركة اى مشاركة
المبتدأ الثانى فى الخبر اى خبر المبتدأ الاول وذلك مثل قوله هذه طالق
ثلثا وهذه طالق فان الجملة الثانية كاملة بخبرها وهو قوله طالق
فلا يكون قوله وهذه مشاركا لقوله هذه فى الطلقات الثلث بل ان
المرأة الثانية تطلق طلقة واحدة لان الشركة فى الخبر انما كانت واجبة



لافتقار الكلام الثاني وهو المعطوف الى الشركة وذلك الافتقار انما
يكون اذا كان الكلام الثاني ناقصا في الافادة فان قوله وهذه
في قوله هذه طالق وهذه لا يفيد معنى بدون قوله طالق فاذا
كان الكلام الثاني كاملا يفيد المعنى بنفسه فقد ذهب دليل الشركة
وهو الافتقار وهذا اي لان ثبوت الشركة لاجل الافتقار قلنا
ان الجملة الناقصة اي غير مفيدة لما اراده المتكلم بنفسها تشارك
الجملة الاولى فيما تم به الجملة الاولى بعينه اي لا يجعل كانه اعيد
مرة اخرى لان الاضمار خلاف الاصل فلا يصار اليه الا ضرورة حتى
قلنا ان في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وطالق ان الطلاق
الثاني يتعلق بذلك الشرط المذكور بعينه ولا يقتضي الثاني الاستبداد
اي الاستقلال به اي بذلك الشرط كانه اي كان المتكلم اعاده اي
الشرط وافرد الثاني به بمنزلة قوله ان دخلت الدار فانت طالق
ان دخلت الدار فانت طالق وفائدته تظهر فيما اذا قال كلما حلفت
بطلاقك فانت طالق ثم قال لها ان دخلت الدار فانت طالق و
طالق كان على ما ذكرنا يمينا واحدا حتى لا يقع الا طلقة واحدة

ولوكان كالمعاد لوقعت طلقتان وانما يصار اليه اي الى الاستبداد

في قوله جاءني زيد وعمرو ضرورة ان المشاركة في مجئ واحد لا

يتصور فيختص الثاني بمجئ على حدة اعلم ان الجمل المتعاطفة

بالواو ان وقعت في موضع الخبر او جزاء الشرط او نحو ذلك فالواو

يفيد الجمع بينهما في ذلك التعليق والا فالواو يفيد الجمع بينهما

في حصول مضمونهما اذ بدونها يحتمل الرجوع عن الاول واما

الزيادة على ذلك من اعتبار بعض قيود الاولى في الثانية او

بالعكس فمفوضة الى القرائن وهذه الواو واو العطف وعند بعض

هذه الواو يسمى واو الابتداء وواو النظم قال الامام فخر الاسلام

وهذا فصل من الكلام بل هي واو العطف كما هو اصلها وقد

يستعار الواو للحال واشار الى المعنى المجوز للاستعارة بقوله

بمعنى الجمع ايضا اي الواو للجمع المطلق فالاجتماع الذي بين الحال

وبين ذي الحال من مجوزات الاستعارة والباء في قوله بمعنى الجمع

للسببية اي يستعار الواو للحال بسبب وجود معنى الجمعية بينهما

ايضا لان الحال يجامع ذي الحال قال الله تعالى اذا جاؤها وفتحت



ابوابها ای ابوابها مفتوحة فاذا اجتمع الحال و ذو الحال يناسب معنى

الواو لانها لمطلق الجمع فاشتركا فی صفة الجمعية لان مطلق

الجمع يوجد فی الاجتماع وقالوا فی قول الرجل لعبده اد الی الفا

وانت حر وفی قوله للحربی انزل وانت امن ان الواو للحال حتی لا

يعتق العبد ما لم يؤد ولا يأمن الحربی ما لم ينزل لانه جعل

الحرية والامان حال الاداء والنزول فان غرض المتكلم من هذا

الكلام عدم وقوع الحرية والامان فی الحال بل حين الاداء والنزول

فيكون معناه اد الی الفا مقدرا للحرية وانزل مقدرا للامان فی

حال الاداء والنزول فكانا حالين مقدرتين ويقال ان الجملة الحالية

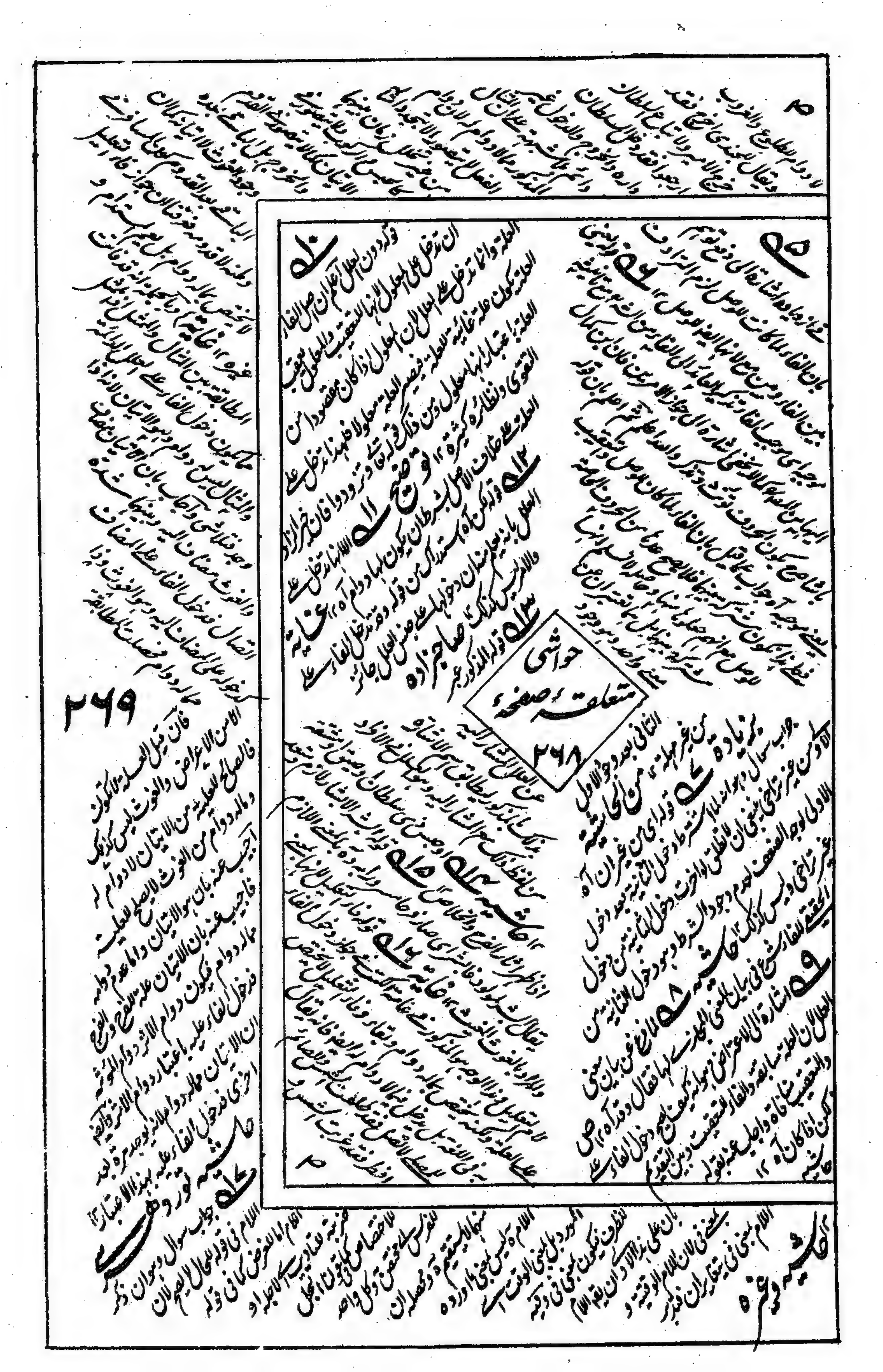
قائمة مقام جواب الامر ای اد الی الفا لتصير حرا لان الحال وصف

والوصف لا يتقدم الموصوف وينتقض هذا الوجه بقوله تعالی

حتی اذا جاؤها وفتحت ابوابها فانه قد نقل ان ابواب الجنة مفتوحة

قبل وصول اهلها اليها بدليل قوله تعالی جنات عدن مفتحة لهم الابواب

بخلاف ابواب جهنم فانها لا تفتح الا عند الوصول وهذا عناية من الله تعالى
ولا يحسن حملها على العطف لكمال الانقطاع بين الجملتين واما الفاء فانها
للوصل والتعقيب يعني موجبه وجود الثاني بعد الاول بغير مهلة ولهذا اي
لان موجبها ما ذكر قلنا فيمن قال لامرأته ان دخلت هذه الدار فهذه الدار
فانت طالق ان الشرط ان تدخل الدار الثانية بعد الدخول في الاولى من غير
تراخ اي من غير ان تشتغل بعمل اخر وتاخر الدخول من غير اشتغال حتى لو
دخلت الثانية اولا او اخرت الدخول فيها لا تطلق لعدم وجود الشرط وقد
تدخل الفاء على العلل وان كان الاصل دخولها على الاحكام دون العلل لاستحالة
تاخيرها عن الحكم لكن اذا كان ذلك المذكور من العلل ما يدوم وجودها
فانها في حالة الدوام تكون متراخية عند ابتداء وجود الحكم فيصير الفاء
بمعنى التراخي اي تراخي العلة عن الحكم بهذا الاعتبار يقال لمن هو في يد
ظالم مثلا ابشر فقد اتاك الغوث فان اتيان الغوث علة الابشار
لكنه يبقى بعد البشارة فيصح دخول الفاء عليها ويسمى هذه الفاء فاء
التعليل ولهذا اي لان الفاء قد تدخل على العلل الدائمة قلنا فيمن قال
لعبده اد الي الفا فانت حر انه يعتق للحال اللام للوقت اي يعتق في الحال



حواشی متعلقہ صفحہ ۲۶۸

اداه اولا فيصير معناه اد الى الفا لانك حر وانما يصح دخول الفاء

عليه لان العتق دائم فاشبه المتراخي عن الحكم وهو الاداء ولو جعل

الاداء علة وحملت الفاء على حقيقتها لاحتيج الى حذف بان يقال ان

اديت الى الفا فانت حر وهو خلاف الاصل ودخول الفاء على العلل

وان كان خلاف الاصل ايضا الا انه لا يخرج عن حمل حقيقتها لان العلة

لما كانت دائمة يحصل الترتيب الذي هو مدلولها فكان اولى من الاضمار

واما ثم للعطف على سبيل التراخي وهو ان يكون بين المعطوف و

المعطوف عليه مهلة في الفعل المتعلق بهما ثم عند ابي حنيفة التراخي

على وجه القطع يعني يظهر اثره في الحكم والتكلم جميعا كانه اي الكلام

الذي دخل عليه كلمة ثم مستانف اي كان القائل سكت عن الكلام

الاول ثم استانف كلاما اخر حكما اي من حيث الحكم لا من حيث الحقيقة

لعدم القطع حقيقة وانما قال به قولا بكمال التراخي اذ هذه الكلمة

موضوعة للتراخي المطلق فينصرف الى الكامل منه وذلك بان يكون

التراخي في التكلم والوجود جميعا اذ لو كان في الوجود دون التكلم

لكان ثابتا من وجه دون وجه وعند صاحبيه التراخي في الوجود



دون التكلم اي يوجد مدلوله متراخيا كما في بعد لا في التكلم لاتصاله

ظاهر ابانه الاختلاف فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها انت

طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فانه قال ابو حنيفة يقع الاول

في الحال وتبين به ويلغو ما بعده لان القائل كانه سكت على الاول

ثم استانف فلا يتوقف الاول على الاخر المغير لفوات شرط التوقف

وهو الاتصال فتبين به هذا اذا اخر الشرط واما اذا قدم تعلق

الاول بالشرط ووقع الثاني لبقاء المحل اذ المعلق لا ينزل في الحال و

لغي الثالث هذا في غير المدخول بها اما في المدخول بها فانه يتعلق

بالشرط ما يليه قدم الشرط او اخر ووقع الباقي في الحال فهذه اربعة

وجوه للمسئلة وقالا يتعلقن اي الطلقات الثلث بالشرط جملة

في الوجوه الاربعة وتنزلن عند وجود الشرط على الترتيب

لان كونها للعطف يقتضي تعلق الكل بالشرط وكونها للتراخي

يقتضي الترتيب فان كانت مدخولا بها يقع الثلث وان

كانت غير مدخول بها تطلق بواحدة ويلغو الباقي لفوات المحل

وقد تستعار كلمة ثم بمعنى الواو حين تعذر العمل بحقيقتها

لا اتصال بينهما لان ثم يتضمن الجمع والتراخي فاذا انتفى التراخي بقي
الجمع وهو معنى الواو وقال الله تعالى ثم كان من الذين امنوا اي وكان
من الذين امنوا لتعذر العمل بحقيقته ثم اذ الايمان هو اصل الاعمال
المقدم عليها وهو شرط صحتها فلا يكون فك الرقبة والاطعام
المذكورين في الاية معتبرين قبله وقد فسرت الاية بوجوه
اخر واما بل فموضوع لاثبات ما بعده اي بعد بل والاعراض
عما قبله يقال جاءني زيد بل عمرو يعني ان كلمة بل موضوعة
للاضراب عن الاول منفيا كان او مثبتا والاثبات للثاني على
سبيل تدارك الغلط فاذا قلنا جاءني زيد بل عمرو فنقصد الاخبار
بمجيء زيد اولا ثم تبين لك الغلط في ذلك فتنصرف عنه الى مجيء عمرو
وهذا في الاثبات واما في النفي نحو ما جاءني زيد بل عمرو فيحتمل امرين
احدهما ان يكون التقدير ما جاءني بل ما جاءني عمرو والثاني ان يكون
المعنى ما جاءني عمرو وظاهر كلام المتن محمول على هذا الاحتمال وقالوا
الائمة الثلث جميعا فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها اذا دخلت
الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين انه وقع الثلث اذا دخلت الدار

لانه قصد الاضراب والرجوع عن تعليق الواحدة الى تعليق

الثنتين والاضراب عن صدر الكلام انما يصح اذا كان محتملا

للرد والرجوع فلا يصح الرجوع لكن تعليق الثنتين يصح لانه في

وسعه لبقاء المحل بالتعليق الاول فصار كانه حلف بيمينين بان قال

لها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة ثم قال ان دخلت الدار

فانت طالق ثنتين فاذا دخلت مرة يقع الثلث بخلاف العطف

بالواو وعند ابيحنيفة بحيث لم تقع الا واحدة في ان دخلت الدار

فانت طالق واحدة وثنتين لانها لم توضع للاستدراك بل لمجرد

العطف فيقتضي تقرير الاول ومشاركة الثاني اياه في الحكم فيصير

الثاني متصلا بذلك الشرط بواسطة الاول فيثبت الترتيب كما مر

بيانه لانه دليل لقولهم انه يقع الثلث لما كان لفظ بل لابطال الاول

فيه اشارة الى ان معنى الاعراض عن الاول في بل هو الابطال وقيل

معناه هو السكوت عنه واقامة الثاني وهو مدخول بل مقامه كان

من قضية اي قضية لفظ بل اتصال الثاني بالشرط بلا واسطة ابطال

المعطوف عليه وقيام المعطوف مقامه فلذا قال لكن بشرط ابطال

۲۷۳



8
8

الاول حتى لو لم يبطل الاول كان اتصاله بواسطة وليس في وسعه اى
القائل ذلك لا يبطال وفي وسعه افراد الثاني بالشرط ليتصل الثاني
به اى بالشرط بغير واسطة لبقاء المحل فيبقى التعليق الاول على حاله و
يتحقق تعليق اخر ايضا فيصير الكلام بمنزلة الحلف بيمينين كما علمت
فيثبت ما في وسعه وهو افراد الثاني بالشرط وبطل ابطال ما ليس في وسعه
فيقع الثلث كما اوضحناه لك واما لكن فللاستدراك اى للتدارك اى
لرفع الايهام الناشي من الكلام السابق بعد النفي اى لا يستدرك بلكن
الا بعد النفي بخلاف بل فانه يستدرك بها بعد النفي والاثبات هذا في
عطف المفرد على المفرد واما في عطف الجمل فيجوز وقوعها بعد الايجاب
ايضا كقولك ما جاءني زيد لكن عمرو فانه لما كان المتوهم ان يتوهم عدم
مجيء عمرو ايضا لما بينهما من المخالطة والملابسة استدرك به غير ان
العطف استثناء منقطع

٢٧٤

من قوله وضع للاستدراك بعد النفي اي الا ان العطف به
بلفظ لكن انما يستقيم عند اتساق الكلام وانتظامه بان يكون
متصلا بعضه ببعض ولا يكون فيه تناقض فاذا فات احد المعنيين
لا يثبت الاتساق فلا يصح الاستدراك فيكون كلاما مستانفا
فاذا اتسق الكلام كالمقر له اي كاتساق كلام المقر له بالعبد بقوله
اي حال كون المقر له قائلا بهذا القول وهو ما كان لي قط لكنه اي العبد
لفلان آخر صورة المسئلة ان رجلا في يده عبد فاقر به لانسان
فقال المقر له ذلك الكلام المتسق تعلق النفي بالاثبات هذه الجملة
جواب لاذا ومعناه انه نفي الملك عن نفسه الى الثاني لا انه نفاه
مطلقا حتى استحقه اي العبد المقر له الثاني وهو الذي كني عنه
بفلان والا اي وان لم يوجد الاتساق بفوات احد المعنيين
فهو مستانف على صيغة اسم الفاعل اي فالمتكلم مستانف بلكن
او على صيغة المفعول اي فالكلام مستانف كالحرة العاقلة البالغة
المزوجة التي زوجها الفضولي من رجل بمائة مثلا فاذا بلغها الخبر

+ جواب سوال وهو ان المراد بالاثبات الذي تعلق به النفي لا يخلو اما ان يكون مدخول لكن

تقول لا اجيزه اى النكاح لكن اجيزه بمائة وخمسين فانه اى الشان
ينفسخ العقد بهذا القول لانه نفى فعل واثباته بعينه فلم يتسق الكلام
بفوات احد المعنيين واعلم ان قولها تقول لا اجيزه النكاح لكن اجيزه
بمائة وخمسين يدل على اطلاق النكاح ووجه عدم الاتساق
انها رفعت اصل النكاح فلا معنى لاثباته بمائة وخمسين وانما يكون
متسقا لو قالت لا اجيزه بمائة لكن اجيزه بمائة وخمسين ليكون
التدارك فى قدر المهر لا فى اصل النكاح صرح بذلك فى جامع
قاضيخان وهو الموافق لما تقرر من ان النفى فى الكلام راجع الى القيد
بمعنى انه يفيد نفى القيد لا رفع اصل الحكم وذكر فى الشرح اذا زوج
الفضولى الحرة البالغة العاقلة من رجل بمائة درهم فبلغها الخبر
فقالت لا اجيز النكاح بمائة ولكن اجيزه بمائة وخمسين يكون هذا
فسخا للنكاح وجعل لكن لاستيناف الكلام لان الكلام غير متسق
لانه نفى فعل واثباته بعينه فلا يتعلق الاثبات بالنفى فاذا سبق
النفى لا يمكن تداركه بعده بالاثبات ولا يمكن ان تجعل الاجازة
ههنا متقدمة على النفى كما جعل الاقرار كذلك فى المسئلة الاولى

٢٧٦



لعدم الفائدة فان النكاح الموقوف المنعقد بمائة لا ينفذ بقولها
اجزته بمائة وخمسين فينفسخ بالنفي المتأخر انتهى وحاصله ان
النكاح المنعقد الموقوف هو ذلك النكاح المقيد بمائة فاذا بطل
لم يبق شئ حتى ينعقد بمائة وخمسين وفيه نظر لانه نكاح مقيد
وابطال القيد الذي هو الوصف ليس بابطال المقيد الذي هو الاصل
ولا نسلم انه غير متسق وما قال من انه نفي فعل واثباته بعينه ممنوع
بل هو نفي مقيد واثبات مقيد بقيد آخر واما او فتدخل بين اسمين
او بين فعلين فيتناول احد المذكورين فان قلت قد تدخل
بين الاكثر من الاثنين قلنا الاسمان والفعلان عبارتان عن
المعطوف والمعطوف عليه وهما اثنان البتة فان دخلت في الخبر
افضت الى الشك لانها وضعت للشك كما ذهب اليه جماعة وان
دخلت في الابتداء والانشاء اوجبت التخيير ولم يوجب الشك
لعدم تصور الشك فيه لانه لاثبات حكم ابتداء فاوجب التخيير
ولهذا اي لكون او لاحد الشيئين والشك والتخيير يثبتان
بمجال الكلام قلنا فيمن قال مشيرا الى عبديه هذا حر او هذا انه

اى هذا القول لما كان انشاء يحتمل الخبر لانه فى وضعه الاصلى خبر
وقد نقل الى احداث التحرير شرعا مثل بعت واشتريت فى قول
المتعاقدين وجبت التخير لانه انشاء حتى كان له ان يختار عتق
ايهما شاء بان يبين العتق فى احدهما على احتمال انه اى الاختيار
بيان اى هذا الكلام من حيث انه خبر يوجب البيان اى الاظهار
لا التخير ليكون عملا بهما حتى جعل البيان انشاء من وجه اظهارا
من وجه فاعتبرت جهة الانشاء فى موضع التهمة وجهة الاظهار
فى غيره اى ان التعيين فى احدهما جعل انشاء من وجه حتى شرط
قيام المحل حالة البيان حتى لو مات احدهما لا يمكن تعين الميت
للعتق لان قيامه شرط لانشاء العتق واظهارا من وجه حتى يجبر
على البيان ولو كان انشاء من كل وجه لما كان مجبورا عليه لان المرء لا
يجبر على انشاء العتق وقد تستعار هذه اى كلمة او للعموم بقرينة
مثل استعمالها فى موضع النفى وموضع الاباحة فتوجب عموم الافراد

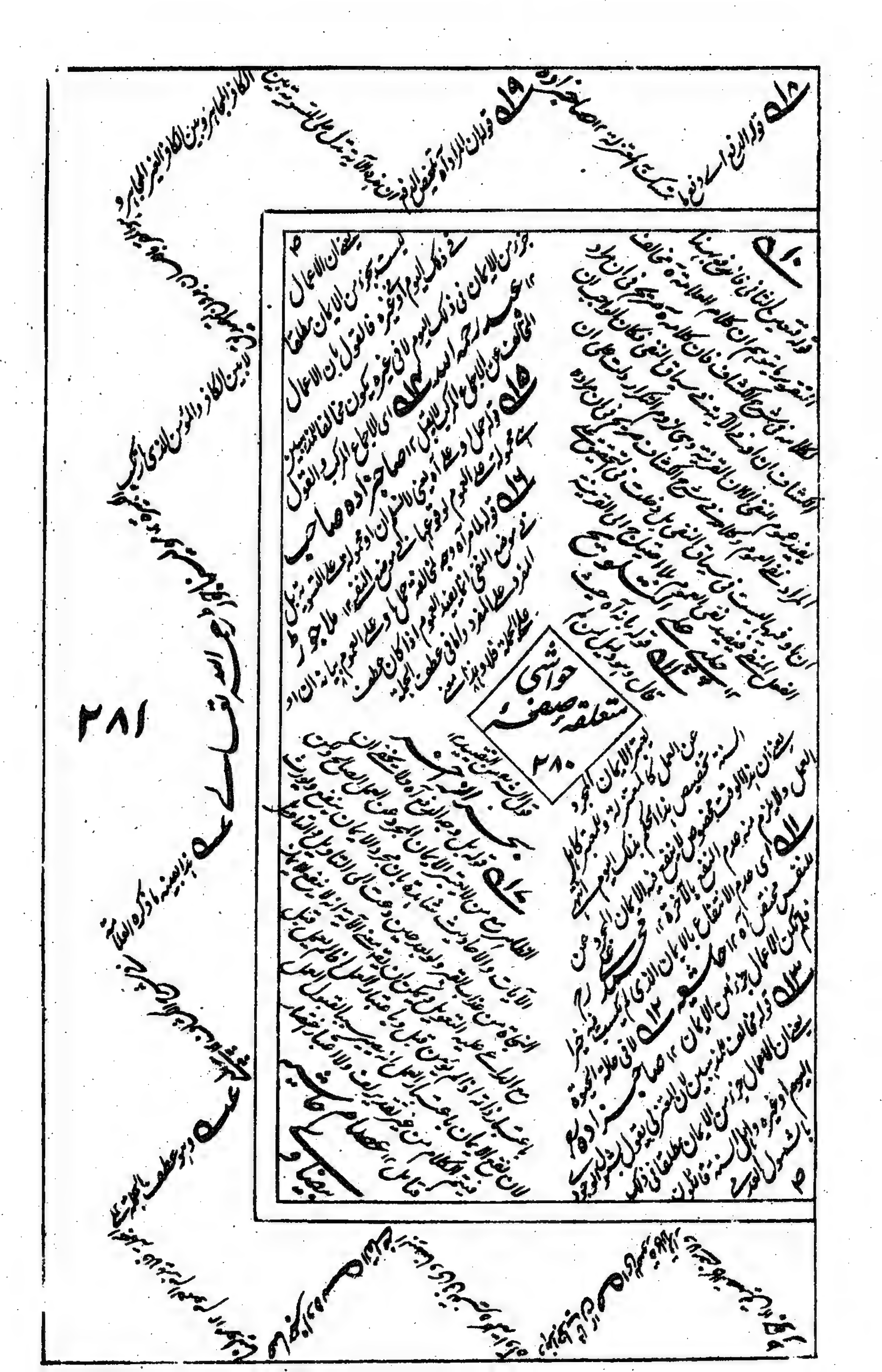
٢٧٨



في موضع النفي لانها لاحد المذكورين غير معين وانتفاؤه يستلزم
انتفاء المجموع ان كان خبرا وكذا الانتهاء عنه يستلزم الانتهاء
عن المجموع ان كان نهيا ويوجب عموم الاجتماع في موضع الاباحة
لانه لما اطلق له المجالسة مثلا في قوله جالس الفقهاء او المحدثين
مع احد الفريقين ومجالسة احدهما غير معين غير مقصود ثبت العموم
ضرورة وذلك لان الاباحة اطلاق ورفع قيد ومانع وعند ارتفاعه
يثبت العموم كما في الاذن لعبده في نوع يصير ماذونا في الانواع لان
الاذن رفع للقيد ولهذا اي لانها توجب عموم الافراد في النفي
وعموم الاجتماع في الاباحة لو حلف لا يتكلم فلانا او فلانا يحنث
اذا كلم احدهما بخلاف الواو فانه ما لم يتكلمهما لا يحنث لانها
للشركة والجمع دون الافراد لان او في حيز النفي يفيد عموم الافراد
واعلم ان تمسك المعتزلة

على مذهبهم بقوله تعالى يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانها
لم تكن آمنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا ووجه التمسك به
معان او في سياق النفي يفيد العموم فيفيد ان عدم النفع للنفس التي
لم يكن منها الايمان ولا كسب الخيرات لانه اذا انتفى الايمان انتفى
الكسب فيه فيكون ذكره لغوا فوجب حمل او ههنا على التسوية بين
النفس التي لم تؤمن قبل ذلك اليوم والتي آمنت ولم تكسب خيرا و
الحاصل ان العموم انما يلزم اذا عطف احد الامرين على الآخر باو ثم
سلط عليه النفي مثل لم تكن آمنت او عملت لا اذا عطف باو نفي امر
على نفي امر آخر كما تقول لم تكن آمنت او لم تكن كسبت وههنا قد تعذر
الاول للزوم التكرار فتعين الثاني فقوله او كسبت عطف على آمنت
في النظم واما في التحقيق فعطف لم تكن المحذوف في او كسبت على لم
تكن آمنت اي لم تكن آمنت او لم تكن كسبت وما اجاب عنه القاضي
البيضاوي في تفسيره بانه مختص بذلك اليوم فهو مخالف للمذهبين
وكذا حمل او على العموم لما مر من التقييد بل وجه الدفع ما نقول والله اعلم
بمراده ان المراد انه لا ينفع في ذلك اليوم احداث الايمان من يؤمن قبل اصلا

٢٨٠

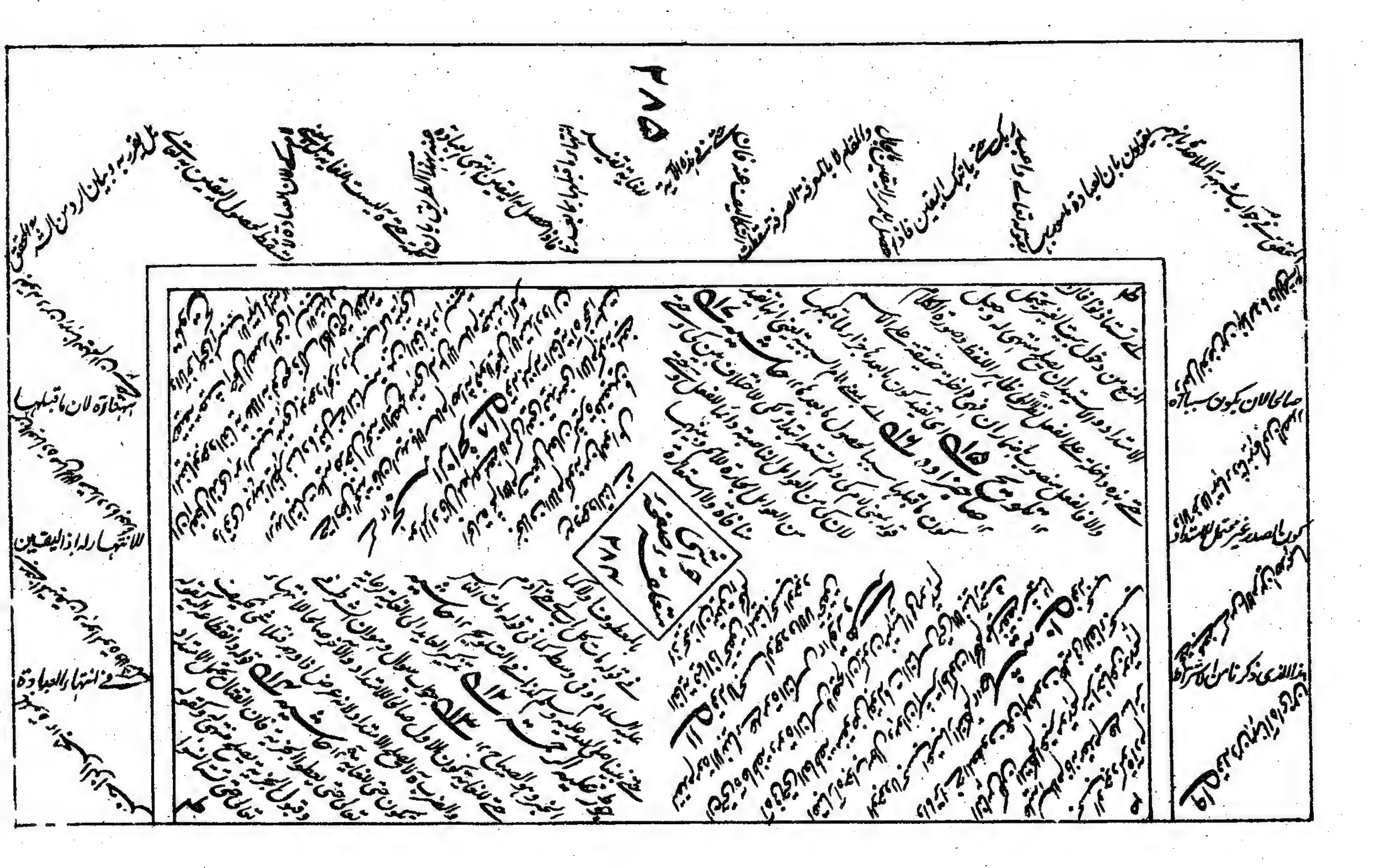


حواشي متعلقه صفحه ٢٨٠

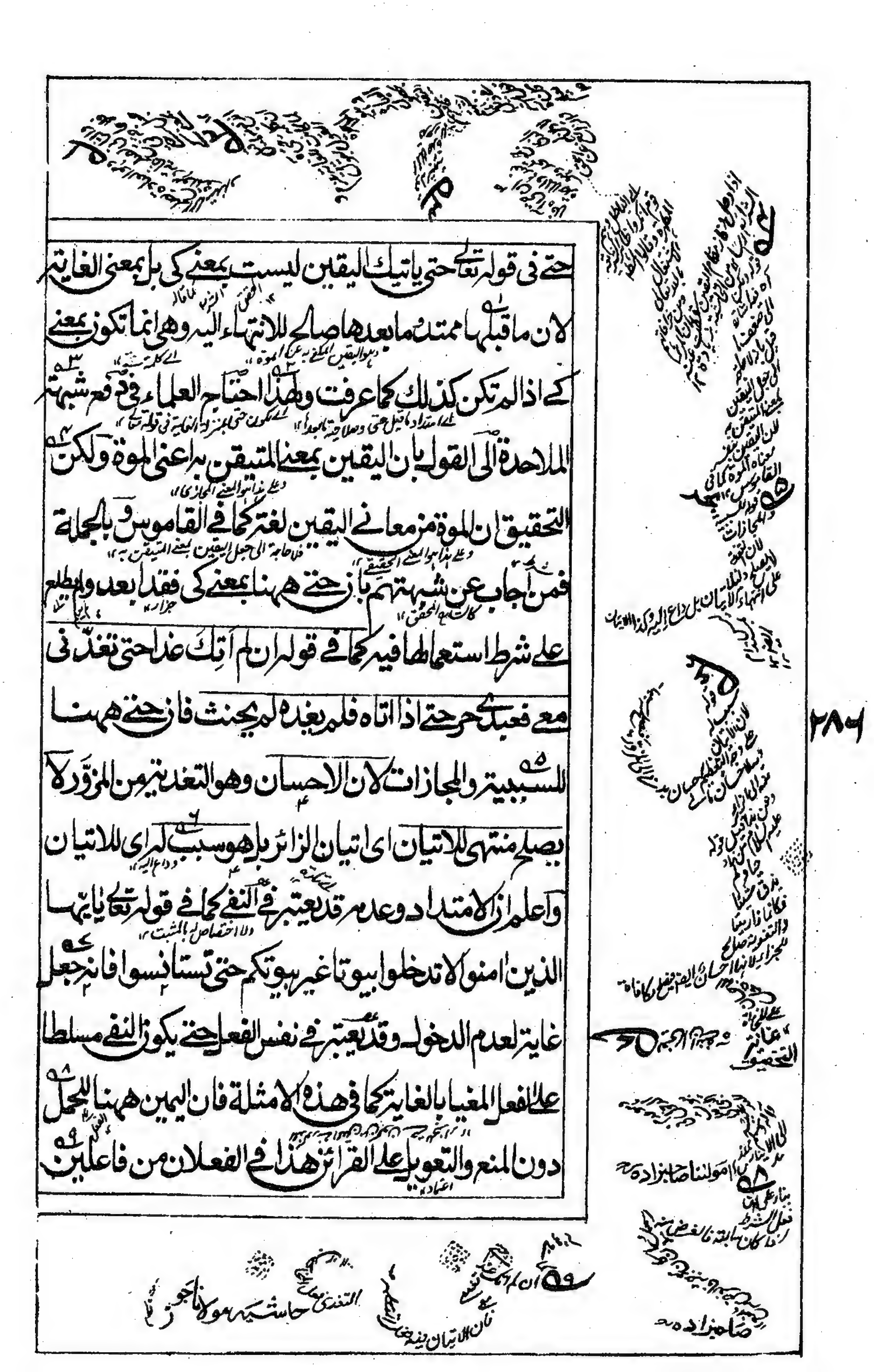
او امن ولم يكسب في ايمانها شيئا من الخير وليس هذا الا المنافق الذي
امن ولم يكسب في ايمانه خيرا اذ لو حمل على مرتكب الكبيرة فهو وان ضل
وحبط بارتكابها ما عمل من الخير لكن لا يصدق عليه انه لم يكسب خيرا في
الايمان وانما يصدق هذا على المنافق فيكون في الاية بيان حال
الكافر المجاهر والمنافق ويؤيد هذا ما في المدارك ولو قال لا اكلم احدا
الا فلانا او فلانا كان له ان يكلمهما جميعا لان الاستثناء من الحظر
اباحة فكانت كلمة او واقعة في موضع الاباحة فاوجبت عموم
الاجتماع فكان له ان يكلمهما وقد تجعل كلمة او بمعنى حتى اذا وقع
بعدها مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع منصوب بل فعل ممتد
ليكون كالعام في كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعدها
نحو قوله والله لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار فانه ليس المراد
ثبوت احد الفعلين بل ثبوت الاول ممتدا الى غاية وهي دخول الدار الثانية
كما لو قال لالزمنك حتى تعطيني حقي والمناسبة بينهما ان او لاحد
المذكورين وتعيين كل واحد منهما بالخيار قاطع لاحتمال الاخر كما ان
الوصول الى الغاية قاطع للفعل المغيا حتى لو دخل الدار الاولى يحنث و

لو دخل الدار الاخرى قبل دخول الاولى برّ في يمينه وانتهت اليمين
بانتهاء المحلوف عليه وانما تحمل كلمة او على معنى حتى لانه تعذر
العطف لاختلاف الكلامين من اجل نفي في احدهما واثبات في
الآخر وفيه نظر اذ لا امتناع في عطف المثبت على المنفي وبالعكس
حتى لو قال او ادخل بالرفع كان عطفا اما على المنفي نفسه وعليه مع
حرف النفي وكلاهما صحيح محتمل عند النحاة فالمراد بالتعذر عدم
الحسن والغاية صالحة لان يحمل عليها الكلام لان اول الكلام
حظر وتحريم ممتد فيجوز ان يقصد انقطاعه بهذه الغاية ولذلك
المذكور وجب العمل بمجازه واما حتى فللغاية اي للدلالة على ان
ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزءا منه او غيره وهذا اذا كان
ما قبلها امرا ممتدا وما بعدها صالحا للانتهاء اليه وهذا المعنى حقيقة
لا يتجاوز عنه الا بدليل

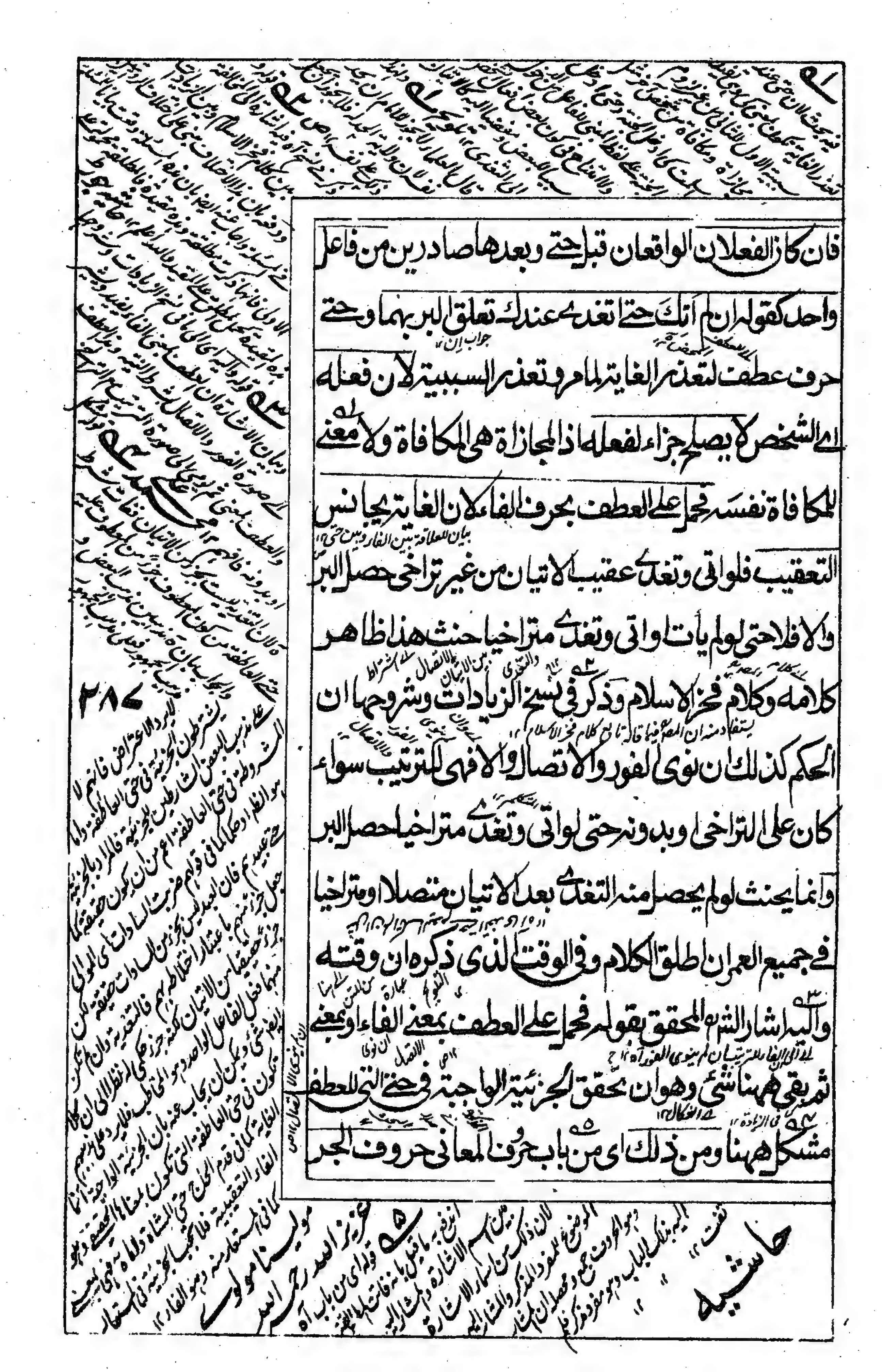
والاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها عند الاطلاق وهي قد تكون عاطفة
تتبع ما بعدها لما قبلها في الاعراب وقد تكون ابتدائية وفي الجميع معنى الغاية و
في العاطفة يجب ان يكون المعطوف جزءا من المعطوف عليه افضلها او ادونها
وان يكون الحكم مما ينقضي شيئا فشيئا حتى ينتهي الى المعطوف بحسب اعتبار
المتكلم لا بحسب الوجود وهذا اي لان حتى للغاية قال محمد في الزيادات فيمن قال
لرجل عبده حر ان لم اضربك حتى تصيح انه يحنث ان اقلع اي امتنع عن الضرب
قبل تحقق الغاية وهو الصياح لان حتى التي للغاية يفيد توقف وجود البر
على وجود الغاية لتحقق امتداد الفعل الى الغاية والضرب يحتمل الامتداد بتجدد
الامثال وصياح المضروب يصلح منتهى له فان المراد بصلاحه للانتهاء ان
يكون الفعل في نفسه مع قطع النظر عن جعله غاية يصلح لانتهاء الصدر
وانقطاعه اليه والصياح بالنسبة الى الضرب كذلك فيكون كلمة حتى
فيه للغاية واستعير للمجازات بمعنى لام كي فيما اذا لم يحتمل الصدر الامتداد
والاخر الانتهاء ويكون الصدر صالحا لان يكون سببا للفعل الذي بعد حتى
يكون حتى بمعنى كي مفيدة للسببية والمجازات لان جزاء الشيء و
مسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من المغيا ومن ههنا يعلم ان



حواشی متعلقہ صفحہ ۲۸۴



حتے فی قولہ تعالیٰ حتی یاتیک الیقین لیست بمعنی کی بل بمعنی الغایۃ
لان ماقبلہا ممتد ومابعدہا صالح للانتہاء الیہ وہی انما تکون بمعنی
کے اذا لم تکن کذلک کما عرفت وبہذا احتاج العلماء فی دفع شبہۃ
الملاحدۃ الی القول بان الیقین بمعنی المتیقن بہ اعنی الموت ولکن
التحقیق ان الموت من معانی الیقین لغۃ کما فی القاموس وبالجملۃ
فمن اجاب عن شبہتہم بان حتے ہہنا بمعنی کی فقد بعد ولم یطلع
علی شرط استعمالہا فیہ کما فی قولہ ان لم اٰتک غدا حتی تغدنی
معی فعبدی حر حتے اذا اتاہ فلم یغدہ لم یحنث فان حتے ہہنا
للسببیۃ والمجازات لان الاحسان وہو التغدیۃ من المزور لا
یصلح منتہی للاتیان ای اتیان الزائر بل ہو سبب لہ ای للاتیان
واعلم ان الامتداد وعدمہ قد یعتبر فی النفی کما فی قولہ تعالیٰ یایہا
الذین اٰمنوا لا تدخلوا بیوتا غیر بیوتکم حتی تستانسوا فانہ جعل
غایۃ لعدم الدخول وقد یعتبر فی نفس الفعل حتے یکون النفی مسلطا
علی الفعل المغیا بالغایۃ کما فی ہذہ الامثلۃ فان الیمین ہہنا للحمل
دون المنع والتعویل علی القرائن ہذا فی الفعلان من فاعلین



فان كان الفعلان الواقعان قبل حتى وبعدها صادرين من فاعل
واحد كقوله ان لم آتك حتى تغدى عندك تعلق البر بهما وحتى
حرف عطف لتعذر الغاية لما مر وتعذر السببية لان فعله
اي الشخص لا يصلح جزاء لفعله اذ المجازاة هي المكافاة ولا معنى
للمكافاة نفسه فحمل على العطف بحرف الفاء لان الغاية يجانس
التعقيب فلو اتى وتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ حصل البر
والا فلا حتى لو لم يأت واتى وتغدى متراخيا حنث هذا ظاهر
كلامه وكلام فخر الاسلام وذكر في نسخ الزيادات وشروحها ان
الحكم كذلك ان نوى الفور والاتصال والا فهي للترتيب سواء
كان على التراخي وبدونه حتى لو اتى وتغدى متراخيا حصل البر
وانما يحنث لو لم يحصل منه التغدي بعد الاتيان متصلا او متراخيا
في جميع العمر ان اطلق الكلام وفي الوقت الذي ذكره ان وقته
واليه اشار الشيخ المحقق بقوله فحمل على العطف بمعنى الفاء او بمعنى
ثم بقي ههنا شئ وهو ان تحقق الجزئية الواجبة في حتى للعطف
مشكل ههنا ومن ذلك اي من باب حروف المعاني حروف الجر

فالباء للالصاق وهذا اي لانها للالصاق وهو يقتضي ملصقا و
ملصقا به قلنا في قوله ان اخبرتني بقدوم فلان فعبده حر انه يقع
على الصدق فاذا اخبر كاذبا لا يحنث لانه اذا قال ان اخبرتني
بقدوم زيد كان معناه ان الصقت الاخبار بالقدوم او ان اخبرتني
اخبارا ملصقا بالقدوم والصاقه بالقدوم لا يتصور قبل وجوده
لانه فعل حسي فكان شرط الحنث الاخبار بطريق الصدق وعلى
للالزام اي كلمة على وضعت للاستعلاء وهي في قوله علي الف درهم
للالزام لان الدين يستعلي من يلزمه وقد تستعمل تلك الكلمة للشرط
اي تستعمل في معنى مفهوم منه كون ما بعدها شرطا لما قبلها قال
الله تعالى وتبارك يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا اي بشرط
عدم الاشراك ولا خفاء في انها صلة للمبايعة يقال بايعناه
على كذا لانه مؤدي الى معنى الشرط وكونها للشرط بمنزلة الحقيقة
عند الفقهاء لانها في اصل الوضع للالزام والجزاء لازم للشرط



ولذا قال ههنا تستعمل في الشرط وقال فيما بعد وتستعار بمعنى الباء
في المعاوضات المحضة اي الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة
والنكاح بان قال بعتك على الف لان الالصاق الذي هو مدلول
الباء يناسب اللزوم الذي هو مدلول كلمة على اي لما تعذر العمل
بحقيقتها تحمل على ما يليق بالمعاوضات وهو الباء لان العوض في
هذه التصرفات لازم واللزوم يناسب الالصاق ولا يحمل على الشرط
لانها لا يحتمل التعليق بالخطر لما فيه من معنى القمار واعلم ان النكاح
وان لم يكن من المعاوضات المحضة لكن الحق بها من حيث انه
لا يحتمل التعليق بالشرط كالبيع والاجارة واحترز بقوله المحضة
عن المعاوضة التي ليست بمحضة كالطلاق على مال فانها اذا قالت
طلقني ثلثا على الف تحمل على الشرط عنده حتى لو طلقها واحدة لا
يلزمها شيء وعندهما تحمل على معنى الباء ومن للتبعيض عند البعض
من الفقهاء لكثرة الاستعمال فيه ولهذا اي لكونها للتبعيض قال

بوحنيفة رح فيمن قال اعتق من عبيدك من شئت عتقه كان له
ان يعتقهم الا واحدا لاقتضاء من الموصول الشمول ومن الصلة
التبعيض فينقص من الكل واحد ليكون العمل بهما وعندهما له ان
يعتقهم جميعا لان من للتبيين بقرينة من الموصول بخلاف قوله
من شاء اى من العبيد لانه اى المولى وصفه اى بعض العبيد بصفة
عامة وهى من شاء فاسقط اى عموم الصفة الخصوص اى التبعيض
الذى هو مدلول كلمة من على ما عرف من ان النكرة الموصوفة
بصفة عامة تعم لا يقال المفعولية صفة كالفاعلية ولهذا يوصف
بها فيقال عمرو المضروب كذا كما يقال زيد الضارب كذا فالموصول
صار موصوفا بالمفعولية ثمه كما صار موصوفا بالفاعلية ههنا
فصار عاما بعموم الصفة لانا نقول حقيقة الصفة معنى قائم
بالموصوف وذلك المعنى انما يقوم بالفاعل لا بالمفعول اذ الضرب
قائم بالضارب لا بالمضروب وانما للمفعول تعلق بذلك
المعنى باعتبار التاثير فلا يؤثر ذلك فى العموم وتحقيقه ان فهم
المفعول عند نسبة الفعل الى الفاعل بطريق الضرورة لان التاثير

بالضرب مثلا يقتضي تحقق المضروب في ثبوت صفة المضروبية له
فيكون ثابتا ضرورة والامر الضروري يثبت بقدر الضرورة فلا تعم
على ان المفعول فيما قبل هو العتق فتامل والى لانتهاء الغاية اي
يدخل الى في الغاية التي ينتهي بها صدر الكلام والمراد بالغاية المسافة
استعمالا للجزء في الكل والمجاورة في المجاور اذ الابتداء والانتهاء
يوجدان فيها لا في الغاية التي هي النهاية وفي للظرفية بين حذفه و
اثباته في ظروف الزمان عند ابي حنيفة وعندهما سواء فقوله
ان صمت الدهر فكذا وقع على الابد حتى كان شرط الحنث صوم جميع
العمر لان الظرف صار بمنزلة المفعول به حيث انتصب بالفعل
فيقتضي الاستيعاب كالمفعول به يقتضي تعلق الفعل بمجموعه

الا بدليل و قوله ان صمت فى الدهر وقع على صوم ساعة حتى لو

نوى الصوم الى الليل ثم افطر بعدما شرع فيه حنث لان الظرف قد

يكون اوسع من المظروف ويستعار للمقارنة نحو انت طالق فى

دخولك الدار اى مقارنة به فلم تطلق قبله ووجه الاستعارة ان

بين المظروف والظرف مقارنة فتحققت المناسبة بين المقارنة

والظرفية ومن ذلك اى من حروف المعانى حروف الشرط اى كلماته

وتسميتها حروفا باعتبار ان ان اصل فيها وهى حرف كما قال و

حرف ان هو الاصل فى هذا الباب اى فى باب الشرط لانه اختص

بخلاف غيره فانه يستعمل فى معان اخر ايضا واذا يصلح للوقت والشرط

على السواء فهو مشترك بينهما هذا عند الكوفيين ومعنى الشرط

تعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون جملة اخرى فقط

اى من غير ارتباط ظرفية ونحوها كعموم الاوقات والاحوال

ومعنى الوقت فى اذا انها تستعمل فى وقت حصول مضمون

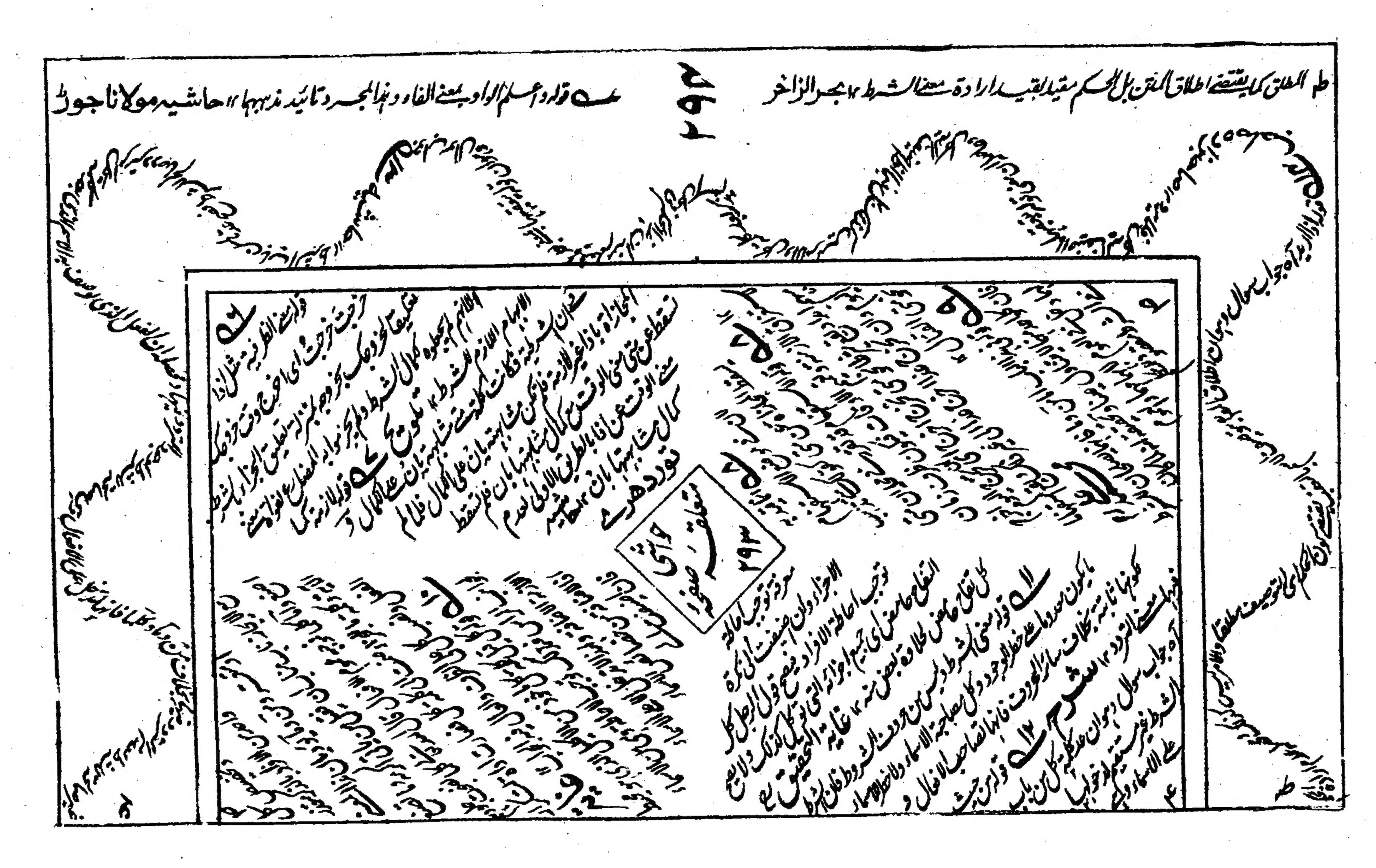
ما اضيفت اليه فلا يكون الفعل مجزوما به واذا

استعمل للشرط يكون الفعل مجزوما به ولم يتوقف فيه

٢٩٢

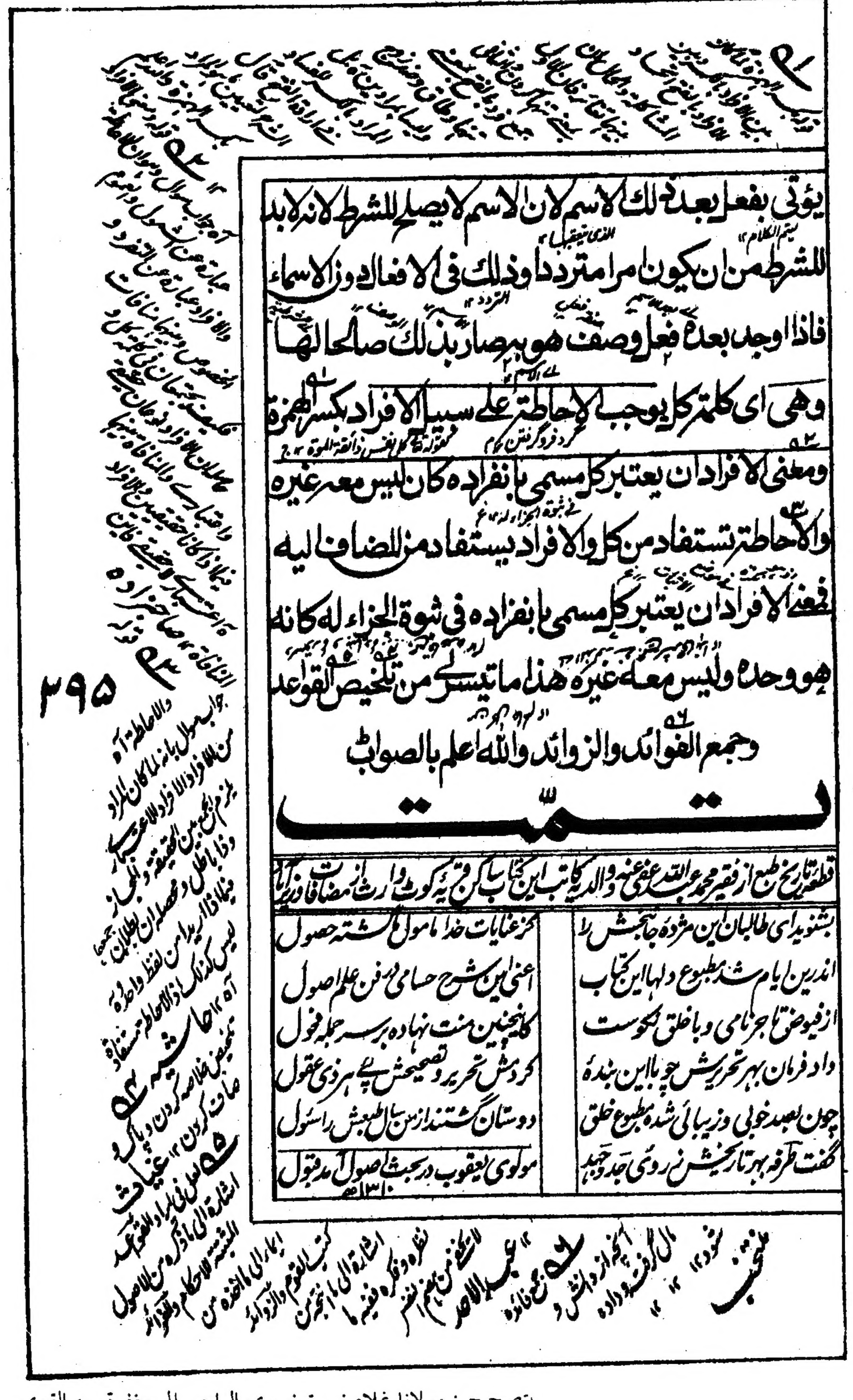


معنى الوقت عندهم وهو قول ابي حنيفة وعند البصريين وهو قولهما هي
اى كلمة اذا للوقت اى حقيقة في الظرف يضاف الى جملة فعلية في معنى
الاستقبال واعلم انها تستعمل لمجرد الظرفية من غير اعتبار شرط وتعليق
ويجازى بها اى تستعمل استعمال كلمة المجازات من غير سقوط الوقت
اى معنى الظرفية عنها فانها مثل متى فانها اى كلمة متى للوقت لا
يسقط معنى الظرفية والوقت عنها بحال والمجازاة بها اى بكلمة متى
لازمة في غير موضع الاستفهام والمجازاة باذا غير لازمة بل هي
المجازاة في حيز الجواز فاذا ومع ذلك لم يسقط معنى الوقت عن متى في
المجازات فاولى ان لا يسقط عن اذا فاذا قال الامرأته اذا لم اطلقك فانت
طالق لا يقع الطلاق عندهما اذا قال ان لم اطلقك فانت طالق وقال لا
يقع او لما فرغ من اليمين كما اذا قال متى لم اطلقك فانت طالق وهذا اذا لم ينو
شيئا واما اذا نوى الوقت والشرط المحض فهو على ما نوى اتفاقا ومن
وما وكلما يدخل في هذا الباب اى باب الشرط وفي كلمة كل معنى الشرط
ايضا من حيث ان الاسم الذي يتعقبها اى كلمة كل اى ما اضيف اليه
كل يوصف بفعل لا محالة ليتم الكلام اى ذا اريد منه معنى الشرط



ط المطلق كما يقتضي اطلاق المتن بل الحكم مقيد بالقيد ارادة معنى الشرط ١٢ بحر الزاخر ٢٩٤ عـــه قوله واعلم الواو بمعنى الفاء وهذا المجرد تأييد مذهبهما ١٢ حاشيه مولانا جوڑ

حواشي متعلقه صفحه ٢٩٣



يؤتى بفعل بعد ذلك لا الاسم لان الاسم لا يصلح للشرط لانه لابد
للشرط من ان يكون امرا مترددا وذلك فى الافعال دون الاسماء
فاذا وجد بعده فعل وصف هو به صار بذلك صالحا لها
وهى اى كلمة كل يوجب الاحاطة على سبيل الافراد بكسر الهمزة
ومعنى الافراد ان يعتبر كل مسمى بانفراده كان ليس معه غيره
والاحاطة تستفاد من كل والافراد يستفاد من المضاف اليه
فمعنى الافراد ان يعتبر كل مسمى بانفراده فى ثبوت الجزاء له كانه
هو وحده وليس معه غيره هذا ما تيسر لى من تلخيص القواعد
وجمع الفوائد والزوائد والله اعلم بالصواب

تمت

قطعه تاريخ طبع از فقير محمد عبد الله عفى عنه ووالديه كاتب اين كتاب ساكن قريه كوٹ وارث از مضافات ڈيره...

بشنويد اى طالبان اين مژده جانبخش را — كز عنايات خدا مامول گشته حصول
اندرين ايام شد مطبوع دلها اين كتاب — اعنى اين شرح حسامى در فن علم اصول
از فيوض تاجر نامى وباخلق نكوست — كه چنين منت نهاده بر سر جمله فحول
داد فرمان بهر تحريرش چو با اين بنده — كردمش تحرير وتصحيحش پى هر ذى عقول
چون بعد خوبى وزيبائى شده مطبوع خلق — دوستان گشتند از من سال طبعش را سئول
گفت طرفه بهر تاريخش ز روى جد وجهد — مولوى يعقوب در بحث اصول آمد قبول

١٣١٠

بتصحيح : مولانا غلام نبى تونسوى الراجى الى مغفرة ربه القوى